SIGILL. SCHOLÆ RELIGIONIS PACIFICÆ
COND. AD 1894
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

# ZEITSCHRIFT FÜR THEOLOGIE UND KIRCHE

In Gemeinschaft mit

ERICH DINKLER / ERNST KÄSEMANN / MARTIN NOTH

GERHARD ROSENKRANZ / HANNS RÜCKERT

ERNST STEINBACH

herausgegeben von

GERHARD EBELING

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL

*51. Jahrgang 1954*

VERLAG J.C.B.MOHR (PAUL SIEBECK) TÜBINGEN

51968

v. 51
1954

Alle Rechte vorbehalten.
Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es auch nicht gestattet, diesen Band, einzelne Beiträge oder Teile daraus auf photomechanischem Wege (Photokopie, Mikrokopie) zu vervielfältigen.

©

Druck H. Laupp jr Tübingen

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

## INHALT DES 51. JAHRGANGES (1954)

In memoriam Horst Stephan . . . . . 1

Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja. Von Dozent Dr. Rolf Rendtorff, Göttingen . . . . . 3

Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5. Von Professor D. Ernst Fuchs, Tübingen . . . . . 14

Zur Hermeneutik Gersons. Von Professor Dr. Fritz Hahn, Darmstadt . 34

Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie. Von Dr. Wilhelm Anz, Marburg/Lahn 50

Was müssen wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen? Von Professor D. Gerhard Rosenkranz, Tübingen . . . . . 105

Das Problem des historischen Jesus. Von Professor D. Ernst Käsemann, Göttingen . . . . . 125

Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte. Von Professor Dr. Ernst Haenchen, Münster i. W. . . . . 153

Mythus und Wort. Theologische Überlegungen zu Karl Jaspers' Mythusbegriff. Von Dr. theol. Wolfhart Pannenberg, Heidelberg . . . . . 167

Toynbees Geschichtsphilosophie in evangelischer Sicht. Von Professor Dr. Dr. Erich Roth, Göttingen . . . . . 186

Die biblische Geschichte im Unterricht. Von Professor Martin Stallmann, Lüneburg . . . . . 216

Gesetz, Vernunft und Geschichte. Antwort an Erwin Reisner. Von Professor D. Ernst Fuchs, Tübingen . . . . . 251

Das abendländische Geschichtsdenken. Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach „Mimesis". Von Professor D. Friedrich Gogarten, Göttingen . . . . . 270

Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems. Von Professor D. Dr. Carl Heinz Ratschow, Münster i. W. . . . . 360

## VERZEICHNIS DER MITARBEITER


Anz, Dr. Wilhelm, Marburg/Lahn, Kugelgasse 6 . . . . . 50
Fuchs, D. Ernst, Professor in Tübingen, Herrenberger Straße 39 . . 14, 251
Gogarten, D. Friedrich, Professor in Göttingen, Hainholzweg 60 . . . 270
Haenchen, Dr. Ernst, Professor in Münster i. W., Steveninkstraße 12 . 153
Hahn, Dr. Fritz, Professor, Darmstadt, Soder Straße 96 . . . . . 34
Käsemann, D. Ernst, Professor in Göttingen, Ewaldstraße 5 . . . . . 125
Pannenberg, Dr. theol. Wolfhart, Heidelberg, Seminarstraße 2 . . . 167
Ratschow, D. Dr. Carl Heinz, Professor in Münster i. W., Roxeler Str. 44 360
Rendtorff, Dr. Rolf, Dozent in Göttingen, Baurat-Gerber-Straße 12 . 3
Rosenkranz, D. Gerhard, Professor in Tübingen, Mörikestraße 22 . . 105
Roth, Dr. Dr. Erich, Professor in Göttingen, Am weißen Stein 7 . . . 186
Stallmann, Martin, Professor in Lüneburg, Bellmannskamp 16 . . . 216

# In memoriam Horst Stephan

Am 9. Januar 1954 ist Horst Stephan im 81. Lebensjahr in die Ewigkeit abberufen worden.

Als Professor der systematischen Theologie hat er in Marburg, Halle und seit 1926 in Leipzig gewirkt. Als Forscher hat er insbesondere auf dem Gebiet der neueren Theologiegeschichte ein reiches Lebenswerk hinterlassen. In der Tradition der Ritschlschen Schule stehend, aber offen für die sich wandelnden theologischen Problemstellungen, war er unter uns zuletzt noch einer der wenigen, die das Erbe des 19. Jahrhunderts ohne inneren Bruch in der eigenen Entwicklung in die neue Zeit hinübergetragen und in verpflichtender Weise zur Geltung gebracht haben.

Es gebührt ihm gerade an diesem Ort ehrerbietiger Dank. Er hat von 1920 bis 1938 als Herausgeber der Zeitschrift für Theologie und Kirche die Arbeit weitergeführt, die von Johannes Gottschick 1891 begonnen und seit 1906 durch Wilhelm Herrmann und Martin Rade fortgesetzt worden war. Die Jahrgänge, für die Horst Stephan die Verantwortung trug, bilden eine in sich geschlossene Phase in der Geschichte der Zeitschrift, beiderseits umgrenzt von einer Zeit, in der die Ungunst der Verhältnisse eine vorübergehende Unterbrechung im Erscheinen der Zeitschrift erzwang. Nachdem er selbst einen neuen Anfang gewagt und in den theologisch bewegten Jahren zwischen den beiden Weltkriegen in vorbildlicher Sachlichkeit den Raum für eine Diskussion von hohem Rang offengehalten hatte, bedeutete es für ihn eine schmerzliche Enttäuschung, die Arbeit einstellen zu müssen unter dem Eindruck, daß damit die Zeitschrift für Theologie und Kirche an ihr Ende gekommen sei.

An dem Neubeginn im Jahre 1950 konnte er nicht mehr aktiven Anteil nehmen. Er selbst hatte in enger Kontinuität die Herausgeberschaft von seinen Lehrern Wilhelm Herrmann und Martin Rade

übernommen. Es war ihm nicht vergönnt, ebenso seinerseits die Arbeit in andere Hände zu übergeben. Das hinderte ihn jedoch nicht daran, mit aufrichtiger Freude die neue Fortsetzung der Zeitschrift zu begrüßen, ihren weiteren Weg mit lebhaftem Interesse zu verfolgen und die innere Kontinuität anzuerkennen. Am 22. Januar 1950 schrieb er: „Jede Generation Ihres Verlages schafft sich eine neue Folge der ZThK. Natürlich packt jede ihre Aufgabe in dem Sinne an, der sich aus ihrer Zeit ergibt: positiver Dienst an Theologie und Kirche in Auseinandersetzung mit den Gefahren, die aus der jeweiligen Lage erwachsen. Wir vertraten (so sagte ich in dem Programm von 1920) ‚die Besinnung auf das selbständige Wesen von Religion und Christentum' gegenüber dem drohenden Zerfließen in ‚Kulturprotestantismus', jetzt gilt es, die Gefahren zu bekämpfen, die aus der gewaltsamen Isolierung der Theologie entspringen. In dem geschichtlichen Rückblick, den das neue Programm andeutet, sehe ich manches anders . . ., aber das eigentliche Arbeitsprogramm könnte ich selbst Wort für Wort unterschreiben."

Inzwischen ist gerade der 50. Jahrgang der Zeitschrift abgeschlossen worden. Verleger und Herausgeber sind sich dessen bewußt, daß die jetzige Arbeit der Zeitschrift durch mehr als nur durch den Namen und die fortlaufende Zählung mit der Arbeit der voraufgegangenen Generationen verbunden ist, die uns dieses Organ geschaffen und erhalten haben. Es besteht hier trotz aller Veränderungen eine durchlaufende theologische Linie. Diesen Tatbestand an der Geschichte der Zeitschrift für Theologie und Kirche sich zu vergegenwärtigen, ist eine Aufgabe, die einmal in Angriff genommen werden sollte. Das Wirken Horst Stephans würde dabei als wichtiges Bindeglied in Erscheinung treten, durch das wir in dem, was uns heute aufgetragen ist, eng verbunden sind mit denjenigen, die die Zeitschrift für Theologie und Kirche ins Leben gerufen haben.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Gerhard Ebeling

# Die theologische Stellung des Schöpfungsglaubens bei Deuterojesaja

Von Rolf Rendtorff

Die Frage der Stellung des Schöpfungsglaubens im Ganzen der alttestamentlichen Glaubensaussagen bedarf heute nicht mehr der Diskussion. GERHARD VON RAD hat eindeutig gezeigt, daß der Schöpfungsglaube im AT in engster Verbindung mit dem Heilsglauben steht und daß er diesem gegenüber eine dienende Funktion hat[1]. So kann man von einem „soteriologischen Verständnis des Schöpfungswerkes" reden. Das ist besonders deutlich an den Stellen, an denen in theologisch weniger gebundener Form von der Schöpfung und von Jahwe als dem Schöpfer geredet wird, vor allem in den verschiedenen hymnischen Zeugnissen des AT. Die hier zu nennenden Psalmentexte hat v. RAD in seiner Studie zusammengestellt und die Struktur ihrer Glaubensaussagen untersucht. Das Gesamtbild dieser Hymnen zeigt, daß immer wieder der Preis der großen Taten Jahwes mit der Schöpfung einsetzt und dann zu Jahwes Taten in der Geschichte Israels fortschreitet, auf denen das Hauptgewicht liegt. Auch in den zahlreichen Aussagen über Jahwe den Schöpfer bei Deuterojesaja liegen die Dinge grundsätzlich nicht anders. Eine Anzahl Texte hat v. RAD zum Vergleich herangezogen und die Verwandtschaft mit den entsprechenden Psalmenaussagen gezeigt. Aber es lohnt sich, dem noch genauer nachzugehen. Das Bild der Schöpfungsaussagen erscheint bei Deuterojesaja doch noch differenzierter, und vor allem ist hier die einzige Stelle im AT, wo uns außerhalb der Schöpfungsberichte der Genesis solche Gedanken als Bestandteil einer größeren, geschlossenen theologischen Konzeption entgegentreten.

Einen wichtigen Beitrag zu dieser Frage hat BEGRICH geleistet[2].

[1] v. RAD, Das theologische Problem des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens, BZAW 66 (1936), S. 138–147.

[2] BEGRICH, Studien zu Deuterojesaja, BWANT IV, 25 (1938).

Er hat gezeigt, daß Deuterojesaja an entscheidenden Punkten vom Schöpfungsglauben her argumentiert und damit seiner Verkündigung besonderen Nachdruck verleiht. BEGRICH kommt sogar zu der These, daß eine der beiden entscheidenden Perioden im Wirken Deuterojesajas – nämlich die durch die Nichterfüllung seiner eschatologischen Hoffnungen und das Auftreten des Kyrus herbeigeführte zweite Periode – durch dieses Basieren der Verkündigung auf dem Schöpfungsglauben gekennzeichnet sei[1].

Diese These soll hier nicht im einzelnen untersucht werden[2]. Die eigentliche Frage der folgenden Untersuchung ist vielmehr die nach der inneren Beziehung des Schöpfungsglaubens zum „Heilsglauben", d. h. zum Glauben an das Handeln Jahwes in der Geschichte Israels und der Welt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

## I

Deuterojesajas Verkündigung wurzelt weitgehend in der hymnischen Tradition[3]. Das ist besonders für die Schöpfungsaussagen ganz deutlich. Inhaltlich lassen sich viele Anklänge erkennen: die Anspielungen auf den Kampf Jahwes mit dem Chaosdrachen (51, 9) und der Tehom (51,10. 15), auf das Anfahren des Meeres (44, 27; 50, 2); oder die Darstellung des Schöpfers im Bild des Handwerkers, der den Himmel ausspannt (40, 22; 42, 5; 44, 24; 45, 12; 48, 13; 51, 13) und die Fundamente der Erde legt (42, 5; 44, 24; 48, 13; 51, 13) oder sie wie ein Töpfer formt (45, 18). Noch deutlicher sind die formalen Beziehungen: Die Aussagen über Jahwe den Schöpfer sind ganz überwiegend in dem für den Hymnus charakteristischen Partizipialstil formuliert, bei dem oft mehrere Partizipien aufeinanderfolgen mit gelegentlichem Übergang zu finiten Verbformen[4].

[1] A. a. O. S. 115 und 120 ff.

[2] Sie bestätigt sich insoweit, als tatsächlich die Worte, die ausdrücklich von Kyrus reden, fast alle vom Schöpfungsglauben her argumentieren Im übrigen ist aber die Streuung der Schöpfungsaussagen bei Deuterojesaja so breit, daß eine solche Einengung nicht erlaubt erscheint. Es ist auch nicht zu erkennen, daß sie ihre besondere Ausprägung erst in dieser späteren Periode bekommen hätten (s. u. S. 10, Anm. 1). Vielmehr argumentiert Deuterojesaja von einem schon durchdachten und ausgeformten Schöpfungsglauben aus. Vor allem wird man auch BEGRICHS Auslegung von Jes. 51, 9–16 nicht zustimmen können. Der entscheidende Fehler scheint mir in der Überinterpretation des Ausdrucks „vergessen" (שכח) V. 13 zu liegen, der einfach terminus technicus der Kritik an einem falschen Gottesverhältnis ist.

[3] BEGRICH, a. a. O. S. 46, 88 u. ö.

[4] Vgl. GUNKEL-BEGRICH, Einleitung in die Psalmen, S. 44 f. – Partizipienreihen finden sich: 40, 22 f. 28 f.; 42, 5; 43, 1; 44, 2. 24 ff.; 45, 7. 18; 51, 9 f. 13, einzelne Partizipien: 40, 26; 41, 4; 43, 15; 45, 11; 48, 13 b; 49, 5; 51, 15; 54,5.

Aber gerade diese formale Verwandtschaft macht auch schon einen wichtigen Unterschied deutlich. Im Hymnus stehen diese partizipialen Aussagen selbständig; sie bilden den eigentlichen Inhalt des Psalms, der die Taten Jahwes preist und dabei von Jahwe selbst in der 3. Person redet. Das ist bei Deuterojesaja anders[1]. Zum großen Teil sind die partizipialen Formulierungen in die direkte Gottesrede hineingenommen und dabei oft an das betont vorangestellte Ich Jahwes angeschlossen[2]. Ein besonders markantes Beispiel bietet der Abschnitt 44, 24–28, wo nach einer Einleitungsformel die Jahwerede mit אנכי יהוה einsetzt und dann bis zum Ende im hymnischen Partizipialstil durchgeführt wird[3]. Durch diese Umformung sind aber die hymnischen Aussagen vom Gegenstand der anbetenden Betrachtung zu Anerkennung fordernden Selbstaussagen Jahwes geworden.

An einer Reihe anderer Stellen stehen zwar die hymnischen Partizipien in einem Zusammenhang, der von Jahwe in der 3. Person spricht. Aber dann sind sie fast immer Bestandteile der Einleitungsformel einer Jahwerede, deren Grundform כה אמר יהוה sie in einer für Deuterojesaja charakteristischen Weise verändern[4]. Ihre Funktion ist damit grundsätzlich die gleiche wie in den vorher genannten Texten: sie verleihen dem Ich des redenden Gottes Nachdruck. Und wo im Disputationswort von Jahwe in der 3. Person geredet wird, ist der Anspruch auf Anerkennung, den die hymnischen Prädikationen Jahwes aussprechen, vollends deutlich[5].

Schließlich wären noch die partizipialen Erweiterungen des Anrufs an den „Arm Jahwes" zu nennen (51, 9 f.), die im Zusammenhang einer Rede in der 2. Person stehen. Auch hier ist der Hilferuf von dem betrachtenden Lobpreis des Hymnus weit entfernt[6].

---

[1] Höchstens die Perikope 40,21–24 bildet eine Ausnahme. Es ist möglich, daß sie nicht ein Fragment darstellt (Begrich, S. 47), sondern einfach eine Aufforderung zur Erinnerung an den Inhalt der hymnischen Tradition, die ihren scopus in sich selbst trägt.

[2] 40, 26; 41, 4; 43, 15; 44, 24 b ff.; 45, 7; 48, 13 b; 51, 13. 15.

[3] Beim Übergang zu finiten Verbformen ist hier teilweise wie im Hymnus die 3. Person verwendet (V. 25 a u. b. 26 a), teilweise die der direkten Jahwerede entsprechende 1. Person (V. 26 b. 27).

[4] 42, 5; 43, 1; 44, 2. 24; 45, 11. 18; 49, 5.

[5] 40, 22. 28.

[6] Das Klagelied 51,9 ff. ist darin mit dem Volksklagelied Ps. 74 verwandt, daß in beiden Texten Jahwe durch Erinnerung an seine großen Taten bei der Schöpfung zum Einschreiten in der gegenwärtigen Not bewogen werden soll. Ps. 74 steht unter den Psalmen mit dieser Wendung des Schöpfungsglaubens allein; er enthält zugleich die einzige Bezeugung des Schöpfungsglaubens in den Psalmen außerhalb der Hymnen und steht Deuterojesaja zeitlich nicht fern.

Es ist nun zu fragen, ob diese Veränderungen nur formaler Natur sind und ihre ausreichende Erklärung durch die Herübernahme aus dem Kultlied in die prophetische Verkündigung finden, oder ob damit zugleich eine Verschiebung oder Veränderung des Schöpfungsglaubens selbst zusammengeht. Wir gehen dieser Frage weiter nach, indem wir die Funktion des Schöpfungsglaubens in den beiden Gattungen untersuchen, in denen er bei Deuterojesaja fast ausschließlich vorkommt: im Disputationswort und im Heilsorakel.

## II

Im *Disputationswort* ist die Situation der Exilsgemeinde, aus der heraus Deuterojesaja zur Aufnahme des Schöpfungsglaubens in seine Verkündigung gedrängt worden ist, besonders gut zu erkennen. Betrachten wir zunächst den Text 40, 18–20. 25 f.[1]. Es geht hier um die Auseinandersetzung zwischen Jahwe und den heidnischen Götzen. Dem Bild des von Kunsthandwerkern hergestellten Götzen wird Jahwe als der Schöpfer des Himmelsheeres gegenübergestellt. Der entscheidende Punkt ist die Frage: „Wer hat jene geschaffen?" (V. 26 a) Auf ihre Beantwortung läuft das Disputationswort hinaus. Die Schlußfolgerung, daß Jahwe den Götzen überlegen ist, wird nicht mehr explizit gezogen. Hier ist also die Schöpfereigenschaft Jahwes selbst Gegenstand der Diskussion. Aber dies ist der einzige Fall bei Deuterojesaja, in dem die Aussage, daß Jahwe der Schöpfer ist, scheinbar um ihrer selbst willen gemacht wird. Und es ist bezeichnend, daß das im Disputationswort geschieht, in dem diese Behauptung als Grundlage für weitere Folgerungen herausgestellt wird.

In dem ganz im hymnischen Partizipialstil gestalteten Disputationswort 44, 24–28 läuft die Beweisführung von den betont vorangestellten Schöpfungsaussagen zu solchen über Jahwes Handeln in der Geschichte. Damit steht dies Wort also ganz in der hymnischen Tradition. Aber vergleichen wir einmal den Gedankengang mit einem für den Hymnus charakteristischen, z. B. mit Ps. 136: Dort stehen voran die Erinnerungen an Jahwes Taten bei der Schaffung der Welt (V. 5–9), dann folgen die Taten in der Geschichte vom Auszug aus Ägypten bis zur Landnahme (V. 10–22); einige allgemeine Wendungen schließen den Psalm ab. Es werden also Jahwes Taten in der Vergangenheit gepriesen, in der Urzeit und in der ältesten Geschichte Israels. Ganz anders in Jes. 44, 24 ff. Von den Prädikationen Jahwes als des Schöpfers geht es über zu Aussagen über sein Geschichtshan-

[1] Zu dieser Abgrenzung der Perikope vgl. Begrich, Deuterojesaja, S. 47.

deln bis hin zur Gegenwart (V. 26 a: Jahwe erfüllt das Wort seiner Propheten, V. 28 a: Jahwe beruft Kyrus) und sogar zur Zukunft (V. 26 b. 28 b: Jahwe baut Jerusalem neu). Hier sind also, wieder in der Diskussion, die Behauptung, daß Jahwe die gegenwärtigen Ereignisse lenkt, und die Zusage, daß er künftiges Heil schafft, durch die Berufung auf sein Schöpfungshandeln unterbaut. Damit ist aber mehr geschehen als die bloße Herübernahme der hymnischen Tradition in eine andere Stilgattung. Der Schöpfungsglaube ist in höchstem Maße aktualisiert und zum entscheidenden Bestandteil der Verkündigung des jetzt geschehenden und unmittelbar bevorstehenden Heilshandelns Jahwes geworden.

Das ist nun in den übrigen Disputationsworten, in denen vom Schöpfungsglauben her argumentiert wird, nicht anders. Vielmehr treten durch deutlichere Ausprägung der Stilformen der Diskussionsrede die Argumente schärfer hervor, und damit wird auch die Ausrichtung auf das gegenwärtige und künftige Handeln Jahwes noch klarer erkennbar. In 40, 27–31 wird eine allgemeine Zusage der Hilfe Jahwes für die Exilsgemeinde gegeben[1]. 40, 12–17 und 40, 21–24 behaupten vom Glauben an Jahwe den Schöpfer aus seine Überlegenheit über die ganze Völkerwelt und über ihre Machthaber, die den gegenwärtigen Geschichtsverlauf zu bestimmen scheinen. In 45, 18–21 heißt es, daß Jahwe die gegenwärtigen Ereignisse vorhergesagt hat und damit auch über sie verfügt. Und schließlich wird, wie schon in 44, 28 a, in den beiden Worten 45, 9–13 und 48, 12–15 herausgestellt, daß Jahwe Kyrus berufen hat und so den ganzen augenblicklichen Geschichtsverlauf in der Hand hält[2].

So finden wir überall in den Disputationsworten das Verhältnis von Schöpfungsglauben und Heilsglauben nicht nur als Zusammenordnung verschiedener Traditionsinhalte, sondern sehen den Schöpfungsglauben als Stück der aktuellen Verkündigung, die aus der Glaubenstradition in die gegenwärtige Situation hineinspricht.

Im *Heilsorakel* zeigt sich noch eine andere Form der Aktualisierung der hymnischen Tradition von Jahwe dem Schöpfer. Sie tritt uns z. B. in den Einführungen dieser Worte entgegen. In 43, 1 wird die Formel כה אמר יהוה in der geläufigen Weise erweitert durch zwei Partizipien; aber beide sind mit einem Suffix der 2. Person versehen und mit dem Namen des Angeredeten verbunden: „So spricht Jahwe, der dich geschaffen hat (בראך), Jakob, und der dich gebildet hat (יצרך), Israel.“ Darauf setzt mit „Fürchte dich nicht“ das Heilsorakel

[1] Ähnlich auch in der Gerichtsrede 50, 1–3.
[2] Ebenso in der Gerichtsrede 41, 1–5.

ein, das der Exilsgemeinde Jahwes Hilfe und die Heimkehr zusagt. Die hymnische Prädikation Jahwes des Schöpfers, die der Heilsansage Nachdruck verleiht, ist hier entscheidend verändert. Es ist gar nicht mehr von Jahwe als dem Weltschöpfer die Rede, sondern vom Schöpfer Israels. Aber bezeichnenderweise ist diese Aussage nicht in Form einer Behauptung gemacht, sondern als persönliche Anrede. Es geht nicht darum festzustellen, daß Jahwe es ist, der die Welt und darum auch Israel geschaffen hat, sondern Israel wird auf das besondere Verhältnis hin angeredet, in dem es zu Jahwe steht. Damit tritt aber ein ganz neuer Zug des Glaubens an den Schöpfer hervor: Daß Jahwe der Schöpfer der *Welt* ist, begründet – nach dem Disputationswort – seine Macht, auch mit dieser Welt nach seinem Gutdünken zu verfahren. Daß er aber der Schöpfer *Israels* ist, daß er sich dieses sein Volk selbst geschaffen hat, stellt diese Macht in den Dienst seines Willens, dies Volk zu erhalten, ihm treu zu bleiben und seinen Weg zum Heil zu lenken.

Daß wir in diese persönliche Zuspitzung des Schöpfungsglaubens nicht zu viel hineingelegt haben, zeigt das Heilsorakel 54, 4–6. Die Zusage, daß Jahwe sein Volk nicht vergessen wird, weil er es nicht vergessen *kann*, wird an entscheidender Stelle begründet mit einem solchen persönlich gewendeten Partizip: „denn dein Eheherr ist dein Schöpfer" (עֹשֶׂיךָ, V. 5). Die damit gegebene Bindung ist so eng, daß sie nicht zerrissen werden kann.

So wird noch häufiger im Heilsorakel in dieser persönlichen Form von Jahwe dem Schöpfer geredet: in einer Einführung 44, 2 und innerhalb des Orakels 51,13 jeweils in Partizipien mit Suffix der 2. Person[1]; an anderen Stellen ergibt sich aus dem Zusammenhang die Verbindung mit einem Suffix der 3. Person (43, 7; 45, 11 a), und schließlich sind mehrfach entsprechende verba finita mit Suffixen versehen (42, 6; 44, 21; 49, 8; cf. auch 45, 11 b).[2]

Auch im übrigen entspricht dem Charakter des Heilsorakels eine stärkere Hinwendung zum Angeredeten. So ist zwar der Tatbestand, daß die Schöpfungsaussagen immer Aussagen über das gegenwärtige und künftige Heilshandeln Jahwes unterbauen, im Heilsorakel genau

[1] So auch in der Einführung des hymnisch formulierten Disputationswortes 44, 24 ff.

[2] Es entsteht die Frage, ob der Hinweis auf den Schöpfer schon im kultisch gebundenen Heilsorakel seinen Platz hatte. M. E. muß diese Frage verneint werden, weil die Klagelieder und vor allem die Aussagen der Erhörungsgewißheit, von denen aus Rückschlüsse auf das Heilsorakel möglich sind, keine Spur davon zeigen. Außerdem stehen die Schöpfungsaussagen oft in den Einleitungsformeln, die wohl nicht ursprünglich zum Heilsorakel gehören, sondern aus der prophetischen Rede stammen.

so gegeben wie im Disputationswort. Aber es werden nicht Behauptungen über Jahwes Macht und Geschichtsplan damit gestützt, sondern die Zusage der Hilfe und des Heils wird dadurch gestärkt und glaubhafter gemacht. Dabei geht es meistens um die Befreiung aus dem Exil, um die Heimführung und um den Wiederaufbau im Lande (43, 1–7; 44, 1–5; 44, 21 f.; 51, 12–16; 54, 4–6).

So ist also mit der Herübernahme der hymnischen Tradition in die prophetische Verkündigung bei Deuterojesaja die Funktion des Schöpfungsglaubens in zweifacher Hinsicht verändert. Einmal ist an die Stelle der Betrachtung des Schöpferhandelns Jahwes als einer Großtat der Vergangenheit die unmittelbare Beziehung auf das gegenwärtig geschehende Heilshandeln getreten, und zum andern hat der Glaube an Jahwe den Schöpfer einen völlig neuen „existentiellen" Bezug auf die Hörer der Verkündigung bekommen.

## III

Wir haben in der bisherigen Untersuchung die Begriffe „Schöpfungsglaube" und „Heilsglaube" in der herkömmlichen Weise verwendet, als umfaßten sie ganz getrennte Bereiche, die jeweils in bestimmte Beziehungen zueinander treten können. Wir müssen jetzt aber noch einen Schritt weitergehen und das innere Verhältnis dieser beiden Größen zueinander ins Auge fassen.

Wir stellen dazu zunächst einige der charakteristischen Einleitungsformeln nebeneinander, in denen die Wendung כה אמר יהוה mit partizipialen Prädikationen erweitert ist. In 45,18 steht an der Spitze des Disputationswortes eine in sich geschlossene, wuchtige Aussage über Jahwe den Schöpfer. Es ist von der Weltschöpfung die Rede. Dieser in sich ruhende Satz bildet die Basis für die folgende Auseinandersetzung über den Machtanspruch Jahwes. 43, 1 zeigt die schon besprochene Verbindung der Partizipien mit dem Suffix der 2. Person, also die Wendung der Aussage über Jahwe den Schöpfer ins Persönliche. Aber auch hier heben sich die Schöpfungsaussagen der Einleitung deutlich ab von der Heilszusage des Orakels selbst, das in V. 1 b mit „Fürchte dich nicht" einsetzt. 44, 2 zeigt zunächst das gleiche Bild: die persönlich zugespitzten Schöpfungsaussagen. Aber dann geschieht eine plötzliche Wendung. Noch in der Einleitung wird die Rede von Jahwe dem Schöpfer verlassen und es heißt (in einem Relativsatz ohne nota relationis): „der dir hilft (עֹזְרֶךָ)". Hier ist also das Nebeneinander der begründenden Schöpfungsaussage und der begründeten Heilsaussage gesprengt, indem schon in der Ein-

leitung beides ineinander übergeht. Noch auffälliger ist dieses Ineinander in 44, 24. Hier heißt es erst: „dein Erlöser (גֹּאֲלֶךָ)" und dann: „dein Bildner (יֹצֶרְךָ)", d. h. es ist nicht nur ein unmittelbarer Übergang vom einen zum andern geschehen, sondern die Schöpfungsaussage und die Heilsaussage sind so miteinander verschmolzen, daß die beiden Glieder austauschbar sind. Die Reihenfolge der Aussagen ist unwesentlich geworden, weil es offensichtlich nicht mehr um zwei getrennte Bereiche geht.

Diese verschiedenen Ausprägungen des Verhältnisses von Schöpfungs- und Heilsglauben lassen sich noch deutlicher erkennen, wenn wir von den Einleitungsformeln zu den folgenden Texten selbst übergehen. In 45, 18–21 ist nach der Einleitung nicht mehr vom Schöpfer die Rede, sondern auf der Basis der in sich geschlossenen Schöpfungsaussagen wird nun die Diskussion über die alleinige Macht Jahwes, über die Geschichte zu verfügen, geführt, ohne noch einmal auf den Ausgangspunkt zurückzulenken. Anders in 43, 1–7: Nach der Einleitung mit den persönlich gewendeten Partizipien wird zunächst die Heilszusage entfaltet, aber am Schluß wird der Schöpfungsgedanke noch einmal, wieder in der persönlichen Form, aufgenommen: Jahwe will all seine Kinder wieder heimbringen lassen, „jeden, der mit meinem Namen genannt ist – zu meiner Ehre habe ich ihn geschaffen, habe ihn gebildet und gemacht" (V. 7). Hier steht also noch einmal der Schöpfungsglaube als nachdrückliche Begründung, daß Jahwe sein Volk, das er selbst geschaffen hat, nicht verlassen kann. So ist in diesem Abschnitt die Heilszusage von den Aussagen des Schöpfungsglaubens umklammert, aber beide heben sich doch noch deutlich voneinander ab. In 44, 2–5 dagegen war dies Nebeneinander schon in der Einleitung durchbrochen. In dem folgenden Heilsorakel selbst ist nun gar keine Trennung mehr möglich: Jahwes Heilshandeln besteht darin, daß er sich als Schöpfer erweist, indem er das Verdorrte und Erstorbene neu schafft. So ereignet sich Jahwes Schöpferhandeln *jetzt*, ja es steht sogar erst unmittelbar bevor und ist keineswegs bloße Vergangenheit. Und indem es geschieht, schafft Jahwe seinem Volk das Heil. Eine vollkommenere Verschmelzung von Schöpfungsglauben und Heilsglauben ist nicht mehr denkbar[1].

---

[1] Vgl. noch 41, 17–20. Auch 51, 16 ist hierher zu ziehen, wo לנטע שָׁמַיִם statt שָׁמַיִם zu lesen ist. – Die Reihe der verschiedenen Ausprägungen des Schöpfungsgedankens läßt aber m. E. nicht zu, eine Entwicklung im Denken Deuterojesajas aufzuzeigen. 44, 1 ff. gehört z. B. nach Begrich schon der ersten Periode an. Man wird vielmehr für alle Deuterojesajastellen die letztgenannte besondere Ausprägung des Schöpfungsglaubens zur Grundlage nehmen müssen, auch wo das in der Formulierung nicht zum Ausdruck kommt.

Wie sehr für Deuterojesaja Jahwes Handeln in Schöpfung und Geschichte ein und dasselbe ist, zeigt auch die ganz unbefangene Verwendung von Ausdrücken der Schöpfungsterminologie für Jahwes Taten in der Geschichte: Das „Neue" wird *geschaffen* (ברא 48, 7), es *sproßt* (צמח 42, 9; 43, 2), Jahwe selbst *macht* es (עשה 43, 19) wie auch das Frühere (48, 3)[1]. In 45, 8 sind es Jahwes Heilsgaben, die *Frucht bringen* (פרה) und *sprossen* sollen, weil Jahwe sie *geschaffen* hat[2]. Einen besonders konzentrierten Ausdruck findet dieser Sachverhalt in 45, 6 b. 7. Der straff komponierte Spruch enthält zwischen dem zweimaligen אני יהוה die parallelen Aussagen: „der das Licht *bildet* und die Finsternis *schafft*, der das Heil *macht* und das Unheil *schafft*." Es ist das *eine* Handeln Jahwes, in dem die äußersten Gegensätze der Natur und der Geschichte zusammengefaßt sind. So heißt es in V. 7 b noch einmal abschließend: „Ich bin Jahwe, der dies Alles macht"[3].

Noch nach einer anderen Seite hin müssen die Beziehungen, in denen der Schöpfungsglaube bei Deuterojesaja steht, beachtet werden. In den Einführungen der einzelnen Worte, besonders der Heilsorakel, fanden wir oft das Verhältnis Jahwes zu Israel bezeichnet durch die Wendung „dein Schöpfer". Aber diese enge Beziehung kann auch anders ausgedrückt werden. In 41, 8 f. ist dem Heilsorakel eine breite Einleitung vorangestellt, die in verschiedenen Wendungen den Satz „ich habe dich erwählt" (בְּחַרְתִּיךָ V. 8 a. 9 b) entfaltet. Es ist deutlich, daß diese beiden Aussagen: „Jahwe hat Israel geschaffen" und „Jahwe hat Israel erwählt" in ihrer Funktion als begründende und unterbauende Einführung des Heilsorakels in Parallele stehen[4]. Deuterojesaja hat also zwei verschiedene Traditionen zur Kennzeichnung des grundlegenden Verhältnisses zwischen Jahwe und Israel aufgenommen. Aber auch hier bleibt es nicht bei einem bloßen Nebeneinander. Das Heilsorakel 44, 1–5 hat eine doppelte Einleitung: zunächst den Aufruf zum Hören – dann die Einführungsformel der

---

[1] עשה ist in diesen Zusammenhängen durch den sonstigen Parallelgebrauch mit anderen Schöpfungstermini eindeutig als solcher bestimmt.

[2] Vgl. auch 54, 16.

[3] Zimmerli hat jüngst die Formel אני יהוה untersucht (in: Geschichte und Altes Testament, Albrecht Alt zum 70. Geburtstag dargebracht, S. 179–209) und gezeigt, daß sie bei Deuterojesaja eine ganz konzentrierte, „im Grunde ganz in sich selbst erfüllte Aussage" ist (a. a. O. S. 200). Das wird an der Zusammenballung der Formeln in 45, 5–7 und ihrer Entfaltung in den grundsätzlichen Aussagen V. 7 besonders deutlich. Wie sehr diese Konzentration gerade mit den Schöpfungsaussagen verbunden ist, zeigt die Zufügung der besonders scharf akzentuierten Wendung אני הוא in 41, 4; 48, 12.

[4] Vgl. auch den Ausdruck מִקָּרְאִי 48,12.

Jahwerede. Im ersten Glied ist Israel angeredet mit dem Zusatz: „den ich erwählt habe“ (בָּחַרְתִּי בוֹ V. 1), im zweiten heißt es von Jahwe: „dein Schöpfer und dein Bildner“ (V. 2 a). Hier sind also beide Aussagen in der Einführung *eines* Wortes zusammengestellt, und das nun folgende „Fürchte dich nicht, mein Knecht Jakob“ ist noch einmal durch den Zusatz „den ich erwählt habe“ verstärkt (V. 2 b). Eine Trennung beider Traditionen ist hier nicht mehr möglich. Der eine grundlegende Akt, in dem Jahwe Israel zu seinem Eigentum gemacht hat, ist Schöpfung und Erwählung zugleich[1].

Wenn aber so von der Schöpfung Israels geredet wird, ist dann überhaupt noch an ein „protologisches“ Ereignis im strengen Sinne gedacht? Darauf gibt ein Vergleich mit den Texten Antwort, in denen im gleichen Sinne von der Schöpfung des Gottesknechtes geredet wird. In 42, 6 heißt es im Berufungsorakel für den Ebed nach einer Einleitung mit breit ausladenden Schöpfungsaussagen: „Ich, Jahwe, habe dich in Treue berufen, dich bei der Hand gefaßt, dich *gebildet* (אֶצָּרְךָ) und zur berit für mein Volk gemacht“[2]. Die Schöpfungsaussage steht hier mitten zwischen den Aussagen über die Berufung des Ebed. Daß Jahwe ihn gebildet hat, ist gleichbedeutend damit, daß er ihn berufen und daß er ihm die entscheidende Funktion als „Bund“ zwischen Jahwe und Israel gegeben hat. Schöpfung, Berufung, Einsetzung liegen völlig ineinander. „Ich habe dich geschaffen“ und „ich habe dich berufen“ sind nur verschiedene Ausdrucksweisen für das gleiche Ereignis[3].

Da nun aber die Aussagen über Jahwes Verhältnis zum Ebed und zu Israel durchweg in Parallele stehen, besteht kaum ein Zweifel, daß für Israel das gleiche gilt: „Ich habe dich geschaffen“ und „ich habe dich erwählt“ sind nicht Sätze über zwei vielleicht gleich bedeutsame, aber doch unterschiedene Ereignisse, sondern meinen ein und dasselbe. M. a. W.: die Schöpfung Israels ist in seiner Erwählung geschehen. Dabei denkt Deuterojesaja aber wohl in erster Linie an die Herausführung aus Ägypten, die ja überhaupt im Zentrum des israelitischen Erwählungsglaubens steht[4].

So ist bei Deuterojesaja der Schöpfungsglaube einer entscheidenden Umwandlung unterzogen worden. Jahwes Tat der Weltschöpfung

---

בחר noch: 43, 10, בָּחִיר 43, 20; 45, 4.

[2] Text nach BH.

[3] Vgl. auch 49, 8. ferner 49, 1 und 5. Auch בחר (49, 7) und בָּחִיר (42, 1) werden für den Ebed gebraucht.

[4] Vgl. Galling, Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48 (1927), bes. S. 15 f. und 89 f.

ist nicht mehr nur ein Datum der Vergangenheit, sondern steht in einem höchst aktuellen Bezug zu seinem gegenwärtigen Heilshandeln. Dabei ist der Blick vor allem auf das Schöpferhandeln Jahwes an Israel gerichtet. Es kommt darauf an, daß Israel sagen kann: „mein Schöpfer". Das bedeutet aber nichts anderes als die Aussage: „der mich erwählt hat". Das gegenwärtige und noch bevorstehende Heilshandeln dieses Gottes an seinem Volk steht aber nicht nur in enger Beziehung zu diesem ganz persönlich schaffenden und erwählenden Handeln in der Vergangenheit, sondern es fällt geradezu damit zusammen. Es ist nicht nur derselbe Gott, der damals und heute handelt, sondern es ist *ein* Tun Gottes, das je und je geschieht und dem Israel sein Dasein und sein Heil verdankt.

Blicken wir noch einmal auf die Bezeugungen des Schöpfungsglaubens in den Hymnen zurück, aus denen wir Deuterojesajas Verkündigung herauswachsen sahen. Dort war die Verklammerung von Schöpfung und Heil vorgegeben, und wir haben gewiß in diesem „soteriologischen Verständnis des Schöpfungswerkes" die ursprünglichste Äußerung des Jahweglaubens über Jahwe, den Schöpfer der Welt, zu sehen[1]. Aber in den betrachtenden Sätzen des Hymnus und in der Verbindung mit den Inhalten der ältesten Tradition Israels zeigt sich doch deutlich eine Tendenz zur Verfestigung der Glaubensaussage, daß Jahwe die Welt geschaffen habe, zu einem Stück Tradition und zum Verständnis der Schöpfung als etwas bloß der Vergangenheit, der Urzeit Angehörendem. Diese Tendenz ist im Schöpfungsbericht der Priesterschrift Gen. 1 voll zum Durchbruch gekommen. (Allerdings ist auch hier im Gesamtaufriß der Pentateuchquellen noch die Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Heil erkennbar[2].) Demgegenüber hat Deuterojesaja den Schöpfungsglauben aus dieser Einengung auf die Vergangenheit herausgeholt. Damit hat er ihm aber gewiß wieder die Stelle zugewiesen, die ihm im Jahweglauben ursprünglich zukam. Denn es kann kaum zweifelhaft sein, daß die hymnischen Schöpfungsaussagen der Psalmen in einem solchen gegenwartsbezogenen Verständnis des Schöpferhandelns Jahwes ihren Ursprung haben.

---

[1] v. Rad, BZAW 66, S. 143.

[2] Vgl. v. Rad, Die Priesterschrift im Hexateuch (BWANT IV, 13) und – für den Jahwisten – Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs (BWANT IV, 26).

# Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5[1]

## Von Ernst Fuchs

Zunächst sei die Fragestellung dieser Vorlesung geklärt. Wir tun das in zwei Überlegungen.

1. Der Titel der Vorlesung lautet: „Jesu Selbstzeugnis nach Matthäus 5". Aber gibt es das dort überhaupt? Das 5. Kapitel des Matthäusevangeliums beginnt zwar mit einer Heilspredigt Jesu. Aber diese, die sogen. Seligpreisungen, gilt der Gemeinde. Das sind die Menschen, die dazu berufen sind, das Salz der Erde und das Licht der Welt zu sein. Von dieser Gemeinde wird dann in strengen Einzelanweisungen eine Gerechtigkeit gefordert, die diejenige der Schriftgelehrten und Pharisäer „weit übertreffen" soll, V. 20. Und noch der letzte Satz des Kapitels schärft ihr ein: Ihr also sollt vollkommen (= euer gewiß) sein, wie euer himmlischer Vater vollkommen (= seiner gewiß) ist! Einzig die nach V. 17 f. noch sechsmal betonte Antithese: aber ich sage euch . . . läßt Jesu eigene Person deutlicher hervortreten. Hieran könnte man anknüpfen. Aber es würde sich bald zeigen, daß die Antithese vom Evangelisten als Stilmittel zur Einkleidung von unter sich sehr verschiedenartigen, inhaltlich nicht gleichwertigen Katechismusstücken benützt wird. Wir werden durch solche Beobachtungen sogar zu kritischen Operationen am Text gezwungen. Zwar können wir nicht sagen, daß der historische Jesus ganz hinter dem Text verschwinde, denn er blickt ja wenigstens noch in der Antithese aus dem Text hervor. Desgleichen werden wir die in den Seligpreisungen herrschende Stimmung der Hoffnung, ja der Gewißheit, mit Jesu Person in Verbindung bringen dürfen. Aber das alles reicht doch nicht recht aus, wenn es in Matthäus 5 nun einmal um ein Selbstzeugnis Jesu gehen soll. Doch wie steht es mit V. 17? Nun, V. 17 ist ohne Zweifel ein kerygmatisch geprägter Satz wie z. B. 9, 13 und 20, 28 auch; sein Ich-Stil will zunächst einmal kerygmatisch gewürdigt sein. Müßte man dazu noch Rudolf Bultmanns Urteil Recht geben, daß die VV. 17–19 „auf die Auseinandersetzung der konservativeren (palästinensischen) mit der gesetzesfreien (hellenistischen) Gemeinde" zurückgehen[2], dann hätten wir in Matthäus 5 statt von einem Selbstzeugnis Jesu mit weit größerem Recht von einem Selbstzeugnis der palästinensischen oder einer ihr nahestehen-

[1] Vorlesung, gehalten am 11. Dezember 1953 an der Universität Jena und am 8. Januar 1954 an der Kirchl. Hochschule in Berlin-Zehlendorf.

[2] Die Geschichte der syn. Tradition, 2. Aufl. 1931, S. 146.

den Gemeinde zu sprechen. Dieses Selbstzeugnis stünde allerdings mit der vom Apostel Paulus etwa im Galaterbrief vertretenen Theologie nahezu bewußt im Widerspruch. Wo bleibt in Matthäus 5 die Rechtfertigungslehre, die weiß, daß Christus des Gesetzes *Ende* ist, wenn doch vom Gesetz kein Jota und kein Häkchen, also weder der kleinste Buchstabe noch der geringste Strich an oder auf diesen Buchstaben vergehen soll, bis Himmel und Erde selbst vergangen sein werden, wie V. 18 sagt? Sollte Paulus übertrieben und der konservativere Matthäus am Ende besser gewußt haben, wie Jesus zu verstehen sei? Oder hat man uns *nach* Luther eine Überinterpretation der paulinischen Theologie beigebracht, die unsre Augen für Matthäus und erst recht für Jesus selbst stumpf gemacht hat? Wir wären dann freilich moralisierende Antinomer geworden. Immerhin, schon das Pauluswort: Deshalb kennen wir von jetzt an keinen mehr nach dem Fleisch; auch wenn wir Christus nach dem Fleisch gekannt haben sollten, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr (so), 2. Kor. 5, 16, scheint so oder so mit Matthäus 5 in Spannung zu stehen. BULTMANNS erklärende These, in Katechismusstücken wie Mt. 5, 21–48 oder in Worten wie 5, 17–19 werde „im Grunde der erhöhte Jesus als redend gedacht sein" (a. a. O. S. 160), beseitigt diese Schwierigkeit noch nicht. Denn nun entsteht ja sofort die Frage, wieso der erhöhte Jesus bei Matthäus etwas anderes wolle als bei Paulus. Jedoch, gerade an diese Frage können wir nun mit größerem Recht anknüpfen als etwa an die stilisierte Antithetik in Mt. 5, 21 ff. bzw. schon in V. 17 ff.

2. Um von vornherein dem naheliegenden Mißverständnis zu wehren, es gelte den reaktionären Versuch, Matthäus und Paulus miteinander zu *versöhnen*, sei noch einmal betont, daß zwischen beiden Lehrern der *Gerechtigkeit* allerdings eine Spannung besteht. Darauf wird gleich zurückzukommen sein. Aber zunächst muß geprüft werden, ob die Erwägung, daß der erhöhte Jesus bei Matthäus etwas anderes wolle als bei Paulus, vom paulinischen Standpunkt aus wenigstens vorübergehend als legitim konzediert werden kann. Man wird sich, abgesehen vom üblichen Verdikt über Mt. 5, 19, zunächst darauf beziehen, daß Paulus Heidenapostel war, während Matthäus zwar nicht den judaistischen, wohl aber einen judenchristlichen Standpunkt vertrete. Aber das Judenchristentum des Matthäus erscheint mir nicht weniger problematisch als das des Paulus selber, der ja auch als Heidenapostel nicht verleugnet, daß er Jude ist. Matthäus befindet sich mit seinem Evangelium nicht mehr in einem auf die palästinensische Gemeinde beschränkten Bereich. Sein Evangelium hat die Situation der Kirche unter den Heiden genau so vor Augen,

wie der Evangelist z. B. das heidenchristliche Markusevangelium vor Augen hatte. Matthäus polemisiert keineswegs gegen Markus. Auch abgesehen vom umstrittenen Schluß des Matthäusevangeliums (28, 19 f.) zeigen sich die Heiden neben dem Hauptmann von Kapernaum (vgl. bes. 8, 11 f.) und der Kanaanitin an Stellen wie 24, 14 oder 10, 18 trotz oder gerade wegen der dort die Heiden *warnenden* Sprache (vgl. auch 5, 47) deutlich genug. Aber wie die Heiden, so wird auch Israel gewarnt, ja gestraft, wie z. B. in den beiden scharfen Reden gegen die Pharisäer 12, 25–37 bzw. 45 und 23, 1–36 mit der dort anschließenden Weissagung gegen Jerusalem 23, 37–39. Jesus ist im Matthäusevangelium mindestens *auch* Israels *Richter*. So versteht der Evangelist Jesu Antwort an den ihn verhörenden Hohepriester offenbar als den Beginn des Gerichts: von jetzt an werdet ihr den Menschensohn zur Rechten der Kraft sitzen und auf den Himmelswolken kommen sehen! (26, 64) Auch bei Paulus fehlt dieser drohende Ton nicht ganz. Aber seine Hoffnung ist doch allererst die, daß Israels mehr als teilweise Verstockung nicht mehr lange währe, weil der neue Glaube der Heiden auf die nahe Erfüllung der Israel durchaus noch geltenden, unverbrüchlichen Verheißung Gottes hoffen läßt (Röm. 11, 25–32 vgl. mit V. 15)[1]. Von da aus gesehen rücken Paulus und Matthäus allerdings einander näher. 1.: Beide schalten *das alte Israel* im Grunde aus, Paulus, indem er auf den neuen Glauben der Heiden blickt, um dessen willen nun doch alle miteinander näher an die Erfüllung der Verheißung Gottes herangekommen sind; Matthäus, indem er zwar Israel in Jesus den Richter zeigt, zugleich aber doch darauf besteht, daß sich die Verheißung in Jesus wenigstens anfangsweise erfüllt hat, so daß mindestens für alle, die jetzt nach der Gerechtigkeit hungern und dürsten, Hoffnung da ist. Und 2.: beide zeigen an der *Gemeinde* auf, was Jesus für uns bedeutet. Bei Paulus scheidet freilich Jesu Verkündigung aus. Ihm wird Jesus selbst zum Wort in der Geschichte, zum Evangelium. Aber man kann im Blickpunkt der paulinischen Lehre von Gesetz und Evangelium nicht ohne weiteres sagen, daß Christus als Israels Richter etwa bei Matthäus zum Gesetz werde, obwohl es so aussieht, als trete Jesus gerade in Matthäus 5 als Gesetzgeber auf. Endlich 3.: Jesu Verkündigung läßt sich auch aus seinen Reden bei Matthäus nicht, wenigstens nicht eindeutig, herausschälen, wie ich schon andeutete. Sollte es sich am Ende in Matthäus 5 zwar

[1] Sollte jemand in Israel Buße tun, so bleibt dieser Vorgang ein im Sinne von Röm. 11, 25 durchaus im Geheimnis des göttlichen Regierens noch *verborgenes* Ereignis, wie denn auch Elia nicht wußte, daß es damals in Israel noch 7000 gab, die ihre Kniee vor Baal nicht gebeugt hatten (Röm. 11, 3 f.). Vgl. dazu meine Hermeneutik, R. Müllerschön Verlag, Bad Cannstatt 1954, S. 149 ff.

nicht um ein ohne weiteres greifbares, aber sehr wohl um ein nur dem Unglauben verborgenes und gerade deshalb sehr markantes Selbstzeugnis Jesu vor seiner Gemeinde handeln? Und sollte das deshalb der Fall sein, weil Jesus gegenüber Israel eben gerade nicht mehr wie einst ohne weiteres zum Wort, zum Evangelium werden kann? Aber was würde Jesus dann *wollen*? Will er sich Israel entziehen? Das wird man schwerlich sagen dürfen. Im Gegenteil! Jesus wollte sich gerade für Israel hingeben, *opfern*. Daß jedenfalls Matthäus solche Gedanken im Sinn hat, wird man, auch ganz abgesehen von kerygmatischen Formulierungen wie der vom Lösegeld Mt. 20, 28 par. Mk. 10, 45, im Blick auf Jesu Wort an den Täufer: denn so ziemt es uns, alle Gerechtigkeit zu erfüllen! (3, 15) oder im Blick auf sein Wort an die Kanaanitin: ich wurde nur zu den verlorenen Schafen aus dem Haus Israel gesandt! (15, 24) ohne Einschränkung zugestehen können, ja zugestehen müssen.

Wir wollen deshalb versuchen, ob wir mit einer ekklesiologischen und in diesem Sinne *christologischen* Interpretation von Matthäus 5 weiterkommen. Diese Interpretation berücksichtigt das Geheimnis von Jesu Ablehnung durch Israel. Vielleicht haben wir es dann gar nicht mehr nötig, Paulus und Matthäus zu versöhnen, weil wir die moderne historisch-kritische Methode der Exegese mit einer an Paulus orientierten Dogmatik der Rechtfertigung des Sünders allein aus dem Glauben versöhnt haben. Unsere Interpretation von Matthäus 5 gliedert sich deshalb im folgenden in einen ersten, mehr historisch-kritischen und in einen zweiten, mehr dogmatisch wertenden Teil. Gefragt ist also bei alledem nach einem in diesem Kapitel verborgenen, aber auch geborgenen Selbstzeugnis Jesu, das uns den Sinn des Kreuzes Jesu deutlich zu machen vermag. – Mitveröffentlicht wird zum Schluß ein dritter, hermeneutischer Teil, den ich aus Zeitmangel nicht mehr vortragen konnte.

## I. Historisch-kritische Analyse von Matthäus 5

Wir zerlegen das Kapitel zuerst in seine Bestandteile und setzen diese dann wieder zusammen, um uns der den Evangelisten leitenden Absichten und Gedanken zu versichern.

1. a) Was zunächst das *ganze* Kapitel betrifft, so haben wir ja eine bequeme Vergleichsmöglichkeit, weil Lukas weithin denselben Stoff in seiner sogen. Feldrede bearbeitet hat (Lk. 6, 20–36). Der Radius der Rede erscheint in der Redaktion des Lukas als strenger auf die Anfangssituation der Jünger eingeschränkt. Gemeint sind die ausdrück-

lich, aber gegen die historische Wahrscheinlichkeit *Apostel* genannten und fast unmittelbar vor der Rede aufgezählten Zwölf (Lk. 6, 12–16) und deren Anhang (Lk. 6, 17). Lukas gibt also eine sozusagen unvergeßliche Jüngerinstruktion, die freilich zugleich einen Eindruck von der ältesten Gemeinde in Jerusalem bis hin zur Mittelmeerküste verschaffen soll (vgl. daneben Ag. 1, 13 f. und den noch größeren Radius in Ag. 2, 9–11). Das Lokal hat sich verschoben; Galiläa ist bezeichnenderweise gestrichen[1]. Die Instruktion ist im wesentlichen im Stil der direkten Anrede gehalten (vgl. auch 6,27 a – eine redaktionelle Bemerkung des Lukas?). Tatsächlich handelt es sich bei Lukas um die Redaktion eines Stücks jener ins Griechische übersetzten Sammlung von Sprüchen Jesu, die auch Matthäus, aber unabhängig von Lukas und in einer anderen Fassung bzw. Rezension, benützt und ebenfalls redigiert hat. Man bezeichnet diese Spruchsammlung gemeinhin als Q. Eine sichere Rekonstruktion von Q ist bisher nicht gelungen und kann wohl auch nicht gelingen, weil Q beständig Veränderungen unterlag und in den drei synoptischen Evangelien (auch Markus zeigt mehrfach Spuren von Q) verschwand; m. E. stehen alle drei synoptischen Evangelien mit Q in einer Konkurrenz, die durch die Veränderungen in der eschatologischen Situation hervorgerufen und geprägt ist.

Bei Matthäus ist vor allem der *Lehr*charakter der Rede Jesu unterstrichen (Mt. 5,2). Jesus lehrt seine Jünger – auch hier ist zunächst an die Zwölf gedacht – auf dem Berg. Auf die besondere Bedeutung dieses Ortes werden wir später zurückkommen. Zunächst ist festzuhalten, daß die Seligpreisungen bei Matthäus zwar stilgerecht in der 3. Person gehalten sind. Aber von 5, 11 an setzt sich die unmittelbare Anrede in der 2. Person und damit der Stil der Quelle durch. Während nun wenigstens die auf die Seligpreisungen (V. 5 ist interpoliert!) folgenden Bildworte vom Salz und vom Licht ebenfalls aus der Quelle stammen (wo sie freilich in anderem Zusammenhang genannt sind, Lk. 14, 34 f. und 11, 33; vgl. daneben Mk. 9, 50 und Mk. 4, 21 par. Lk. 8, 16), geht Matthäus mit V. 17 offensichtlich zu einer selbständigen Komposition über, die sich abgesehen von versprengten Quellenstücken wie V. 23 f. (par. Mk. 11, 25) und V. 25 f. (par. Lk. 12, 57–59) sowie V. 32 (vgl. bes. Mt. selbst in 19, 9 und par., zumal Lk. 16, 18) erst in V. 39 wieder an die in Lk. 6 erschienene Quelle anlehnt und, ähnlich wie Q (Lk. 6, 36), in 5, 48 einen Höhepunkt erreicht, dem dann

---

[1] Dazu vgl. jetzt H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, 1954, S. 35 u. ö.

in Kap. 6 wieder eine eigene (wenn auch keineswegs frei erfundene) Komposition folgt.

Reden wir von Komposition, so meinen wir also nicht, daß Matthäus die Worte, die er allein bringt, erfunden habe. Diese Worte mögen zum guten Teil sehr wohl zu ähnlichen Spruchsammlungen wie Q (wenn nicht zu dieser Sammlung selbst) gehört haben; auch die strengeren Formen der Sprüche etwa in Mt. 6, 1–18 sind nicht ohne weiteres auf das Konto des Evangelisten zu setzen. Unsre Aufmerksamkeit gilt aber in erster Linie der Art und Weise, wie der Evangelist mit seinem Stoff umgeht. Matthäus gliedert, indem er die nur für die Worte über das Töten (5, 21 f.), das Ehebrechen (5, 27 f.) und das Schwören (5, 33–37) ursprüngliche Antithesenform als Stilmittel auch für die bei Lukas ohne Antithese erscheinenden Worte über die Ehescheidung (5,32; ursprüngl. Form: Lk. 16, 18), die Wiedervergeltung (5, 39–41) und die Feindesliebe (5, 44–48) verwendet[1]. Er macht die so gewonnene Sechszahl der Antithesen zu der bei ihm beliebten Siebenzahl, indem er alles Folgende zusammen mit dem Wort von der unverbrüchlichen Gültigkeit des Gesetzes als Gottes Wort unter das „Denn Amen, ich sage euch . . ." von 5, 18 stellt. Die ganze Gliederung unterstreicht offensichtlich Jesu Autorität und macht so alle diese Worte zu einem durch Jesu Autorität getragenen, sozusagen eisernen Gemeindekatechismus.

Matthäus greift also bewußt über den Kreis der ältesten Gemeinde hinaus. Der Evangelist tilgt die historische Patina (zwar nicht des Lukas, aber) von Q. Er gibt weniger eine Jüngerinstruktion, als vielmehr eine für noch längere Zeit und auf alle Fälle für die Gegenwart, in der er schreibt, gültige, durch die Jünger nur vermittelte *Gemeinde*instruktion. Hebt der Herr (vgl. 7, 21 f.) in V. 17 neu an, so bedeutet das, daß die VV. 3–16, also der erste Teil des Kapitels, als Ouvertüre zu verstehen sind, welche die Gemeinde erst einmal daran erinnern soll, was sie hat (5, 3–12) und was sie ist (5, 13–16). Sie ist jetzt Gemeinde in der *Welt,* nicht mehr nur ein verstreutes Häuflein in und um Israel, und sie hat als die Gemeinde Jesu in der Welt, ja eben deshalb, die Verheißung, die Zukunft, auf ihrer Seite. Das Kapitel Matthäus 5 hängt kompositorisch gesehen an seiner Einleitung (vgl. wieder Lk. 6, 27 a).

Jedoch, das ist noch lange nicht alles. Die Gemeinde ist und hat ja viel mehr. Denn sie steht in einer alle schon genannten Antithesen noch überbietenden, sozusagen heilsgeschichtlichen Antithese von

---

[1] Bultmann, a. a. O. S. 143 f.

noch strengerer Art, wie wir schon angedeutet haben. Doch bevor wir von diesem letzten Gegensatz deutlicher reden können, müssen wir die Analyse mehr ins Detail vortreiben, ohne freilich in unsrem Rahmen alles Bemerkenswerte berühren zu können.

b) Auch die im Kapitel verarbeiteten *Einzelstücke* sind in sich meist nicht einheitlich und geben deshalb ebenfalls einen Einblick in die Arbeit des Evangelisten.

Daß die in Lk. 6, 24–26 mitgeteilten Weherufe bei Matthäus verschwunden sind, scheint insofern bemerkenswert, als dadurch der prophetische Stil der Seligpreisungen in Q durch Matthäus verändert wird. Zwar kann man die Seligpreisungen der Armen, der Hungernden und Dürstenden und der Klagenden immer noch als Prophetensprüche fassen. Anders dagegen scheint es mit der Seligpreisung der Barmherzigen, derer, die reines Herzens oder Willens sind, und der auf Frieden Bedachten zu stehen. Hier handelt es sich um Worte jüdischer Frömmigkeit, die stilistisch nichts speziell Prophetisches an sich haben. Eben deshalb sind sie kompositorisch höchst bedeutsam. Matthäus nimmt durch diese eine Klimax bildenden drei Worte (V. 7–9) dem Judentum das Seine und beansprucht damit Israels ausgezeichnete Stellung vor Gott für die christliche Gemeinde (vgl. auch 8, 11 f.). Jene Armen, *sie* sind jetzt die Gemeinde, die nicht mehr deshalb arm ist, weil ihr der Geist fehlt (wie dem die Thora nicht einhaltenden Volk), sondern weil sie ihn hat (vgl. 12, 32 b mit 6, 14 usf.). Sehnt sie die Gerechtigkeit herbei, so sehnt sie Gottes Gerichtstag herbei, der ihrer Not in der Welt, vor allem auch der Verfolgung, sei es durch Israel, sei es durch Heiden, ein Ende machen wird, wie V. 12 deutlich genug betont. Offenbar hat der Stil von V. 7–9 auf die ersten Makarismen eingewirkt (3. Person). V. 10 erweist sich so in der Tat als ein Wort des Evangelisten, der in der Betonung des „um meinetwillen" (V. 11) durchblicken läßt, was bzw. wen er mit der Gerechtigkeit meint, um deretwillen die Gemeinde bedrängt ist. Gemeint ist die Gerechtigkeit Jesu Christi selber.

Von da aus gewinnen nun die VV. 13–16 nicht nur den Sinn, daß der Gemeinde eine besondere Verantwortung für ihr Christuszeugnis auferlegt ist, sondern sie geraten außerdem in das Licht eines Gegensatzes zu Israel, auch zu dessen heiliger Stadt. Matthäus liebt solche verborgenen Bezüge (so z. B. im Gleichniskapitel 13). Nicht das ist entscheidend, daß die Gemeinde gute Werke aufweisen soll, statt träge zu sein, sondern daß nun sie an Stelle Israels die *Stätte* der guten Werke geworden ist (V. 16 verbindet V. 14 mit V. 15). Hier steckt die entscheidende Antithese des ganzen Kapitels.

So gibt denn auch der zweite Teil des Kapitels, V. 17–48, in Wahrheit nur selten kasuistische Anweisungen (und auch dabei wird nichts gesagt, was der Gemeinde nicht schon geläufig wäre!). Matthäus wird in V. 17 nicht vergessen haben, was er in V. 12 b über die verfolgten Propheten gesagt hatte. Gewiß liegt nun in V. 17–20 der Ton auf der Thora Israels bzw. auf dem ganzen Alten Testament. Und es ist auch richtig, daß die Gerechtigkeit in V. 20 als Gehorsamstat der Gemeinde erscheint. Für sich genommen wird man auch V. 19 als innerjüdischen Satz verstehen können. Im Bereich der Gemeinde mag der Spruch eine falsche Konsequenz z. B. aus dem sogen. Aposteldekret (Ag. 15, 28 f.) abweisen, als könne man dieses Dekret zum Kanon der neuen christlichen Gesetzesinterpretation erheben, – wollte man am Alten Testament festhalten, so war dieser Kanon ungeeignet (vgl. dagegen Mt. 22, 34–40). Der bessere Gehorsam der Gemeinde schließt eben auch die reinere Interpretation der Thora ein (V. 20)! So erscheint das ganze Stück V. 17–20 jetzt als eine Kampfansage gegen Israel, nicht bloß gegen die Oberen des Volks, sondern auch gegen den israelitischen Volksverband, der nach dem für ihn geltenden vollen Maß gerichtet werden wird (vgl. 7, 1–5 par.).

Wenn irgendwo, so werden wir also, neben den Zusätzen in V. 3 und in V. 6, in den VV. 10 bzw. 11 und 17 das Christusverständnis des Evangelisten zu suchen haben. Wir werden dieses Christusverständnis *aus dem Gegensatz der neuen Gemeinde zu Israel erheben müssen.* Die Richtung, in der wir da zu suchen haben, gibt die nun folgende Gebotsauslegung Jesu an.

c) Wir setzen zunächst die Einzelanalyse fort. Gleich das erste Wort vom Töten, V. 21 f., ist gar kein Wort vom Töten, sondern stellt das 5. Gebot auf den Kopf. Die Klimax in V. 22 (a+b) ist als *Forderung* unsinnig. Dagegen bekommt sie sehr wohl einen Sinn, wenn sie den Sünder bei sich selbst behaften will. Das zusätzliche Wort in V. 23 f. ist im Unterschied zu seiner sachgemäß formulierten Parallele in Mk. 11, 25 antikultisch, und die Mahnung zur rechtzeitigen Versöhnlichkeit, V. 25 f. (par. Lk. 12, 57–59), hat offenbar *eschatologischen* Sinn. Der ganze Abschnitt V. 21–26 fügt sich nur als eschatologische Drohung zu einer Einheit zusammen. Es ist aber voreilig, diese Drohung gleich als gegen die Gemeinde gerichtet zu deuten!

Dasselbe ist über das Kampfwort vom Ehebruch zu sagen, 5, 27 f. Sein Zusatz V. 29 f. erscheint bei Matthäus noch einmal in 18, 8 f. (par. Mk. 9, 43–48). Gottes Gebot wird zum Gericht, wenn solche Worte Gottes Willen zur Sprache bringen sollen. Auch in V. 27–30 steckt eine eschatologische Drohung.

Etwas anders steht es mit dem Wort von der Ehescheidung, V. 31 f., das wie eine Gegenbewegung zu dem vorangehenden Wort wirkt. Hier wird die Praxis der neuen Gemeinde namhaft gemacht. Eben deshalb wirkt das Wort gleichzeitig als Gerichtswort gegen Israel. Israel soll an der neuen Gemeindepraxis Gottes Gericht vor Augen bekommen (vgl. V. 16).

Das Verbot des Schwörens, V. 33–37, trifft die israelitische Praxis zentral. Es hat seine starke Parallele 23, 16–22; vgl. auch Jak. 5, 12. Die Einschärfung des einfachen Ja oder Nein scheint mir ursprünglich eher nur gegen das Lügen als gegen das Schwören gerichtet gewesen zu sein. Jedenfalls steht auch in diesem Wort die Gemeindepraxis gegen Israel.

Einen andern Tenor als die vorhergehenden Antithesen haben die folgenden Worte gegen die Wiedervergeltung und von der Feindesliebe, obwohl auch sie den gegen Israel gerichteten Gerichtstenor keineswegs vergessen (vgl. V. 11 ff.). Wie schon gesagt, kommen wir mit diesen Worten wieder in den Bereich der Lukasparallele, also in den Bereich von Q. Die Reihenfolge bei Lukas dürfte die sinngemäße sein. Um so deutlicher zeigt die Anordnung des Matthäus, wo für den Evangelisten der Ton liegt. Wir können in seinem Sinne sagen: *statt auf dem Buchstaben* (V. 18) *liegt der Ton jetzt auf dem Geist.* Denn die Neue Gemeinde hat den Vater im Himmel auf ihrer Seite, der an seiner Sonne zeigt, wie er's meint. Aber wer gab ihr diese Zuversicht? Der, der das alles zu ihr sagt! V. 48 ließe sich im paulinischen Stil so ausdrücken: zieht in allem den Herrn Jesus Christus an! Also gilt es, sowohl den Juden als jetzt besonders auch den Heiden gegenüber (Lk. 6, 33 sagt nur: Sünder!) in der Tat zu bezeugen, daß man seines Gottes gewiß ist, weil man weiß, was er eigentlich will, so daß man sogar für den Feind beten kann. Denn Gottes Gericht ist kein Scherz.

Matthäus versteht Christus im Blick auf das niemand übergehende und Israel schon sichere Gericht Gottes, das nur in der neuen Gemeinde hoffnungsvoll erwartet werden kann, weil die Gemeinde den Gott, der straft und lohnt, als ihren himmlischen Vater auf ihrer Seite weiß, der sie durch Jesu Wort gerade in der Gegenwart bewahrt. Der von Luther besonders von 6, 19 an geltend gemachte Gesichtspunkt der Bewahrung in der Anfechtung gilt also schon für die ganze Bergpredigt[1].

---

[1] Vgl. bei Harald Diem, Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem: „Gesetz und Evangelium" (= Beiheft 5 zur „Evang. Theologie"), 1938, S. 22; WA 32; 437, 7.

2. Es bleibt uns nun übrig, das Kapitel wieder zusammenzusetzen, d. h. seine Einheit im Sinne des Matthäus vollends herauszuarbeiten. Einiges davon ist ja schon sichtbar geworden. Unverkennbar steht das Kapitel in Frontstellung zwar keineswegs gegen das Alte Testament, wohl aber gegen Israel. Um dieser Frontstellung willen erscheint Jesus zunächst als Israels *Richter*. Das ist offenbar der drohende Sinn des Satzes, daß Jesus nicht gekommen ist, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen, sondern daß er gekommen ist, um zu erfüllen, V. 17. Was soll erfüllt werden? Antwort: die Gerechtigkeit (vgl. 3, 15). Die Gerechtigkeit wendet sich um Jesu willen gegen Israel (V. 10 f.). Aber diese Gerechtigkeit ist keine im Unanschaulichen stecken bleibende Forderung. Zwar im Rahmen des Gesetzes muß sich jeder, der auf Gerechtigkeit Anspruch erhebt, bis in seine Triebe hinein messen lassen (V. 22 vgl. mit V. 29 f.). Jeder wird da bis auf sein Ja oder Nein zurückgedrängt (V. 37). Aber dieser Bloßstellung des Gesetzesgerechten steht das wahre Vorbild in Jesus selbst gegenüber. *Das* ist die *andere* Seite jenes Erfüllens in V. 17. Die bessere Gerechtigkeit der neuen Gemeinde (V. 20) hält sich an dieses bis hin zum Gebet für den Feind deutliche Vorbild des wahren Sohnes Gottes (vgl. 3, 15 mit 3,17). So trägt gerade die bedrängte Gemeinde das Ihre dazu bei, als Salz der Erde Gottes Willen mit dem Ernst des Kreuzes Jesu zu bezeugen und als Licht der Welt jedermann vor Augen zu führen, daß derselbe Gott, der richtet, unser himmlischer Vater ist. Die Gemeinde tut, was ihr Jesus sagt, weil und solange ihr Jesus selbst vor Augen steht.

Jedoch: steht mit diesem Ergebnis unsrer Analyse nicht gerade der *Katechismus*charakter des zweiten Teils des Kapitels in Spannung? Wenn die Gemeinde diesen Katechismus *nötig* hat, dürfte ihr Gehorsam nicht so selbstverständlich gewesen sein, wie das nach unsren zuletzt formulierten Sätzen klang. Weiter: enthielten nicht einige Verse auch eine Warnung, ja eine Drohung auch an die Gemeinde, wie zumal jener Satz von der besseren Gerechtigkeit (V. 20)? Und wenn die VV. 7–9 gelten, dürfte wohl jedem bange sein, der von der Unerbittlichkeit von Gottes Gericht an Israel einen lebendigen Eindruck bekommen hat, – wir sagen das im Blickfeld des Matthäus! Endlich sind diejenigen in Israel, die dem Worte zufielen, sicher nicht als von der Gemeinde trotzdem ausgeschlossen verstanden. Und doch vollzieht Matthäus unübersehbar eine Scheidung zwischen dem alten Israel und der neuen Gemeinde. Was ermutigt ihn dazu? zu der *Strenge* seiner Aussagen? Ist hier vielleicht doch ein christliches Rabbinat im Werden? Ein trotz allem ins Gesetzliche zurückfallender

Frühkatholizismus? Oder haben wir immer noch nicht scharf genug interpretiert? In der Tat. Wir haben bisher eine sehr naheliegende kompositorische Frage übersehen, die uns weiterhilft. Mit dieser Frage brechen wir die Analyse ab, um jetzt zur christologischen Interpretation überzugehen, die sich in der historisch-kritischen Analyse nur am Rande abzeichnen konnte, aber immerhin am Rande abgezeichnet hat, weil sie durch den Text selbst, vor allem durch V. 17, erzwungen war.

## II. Christologische Interpretation

1. Wir können uns auf Grund des in der Analyse schon Gewonnenen in diesem Teil kürzer fassen. Am Beginn steht die infolge der historisch-kritischen Analyse naheliegende *Frage:* warum redet Matthäus in diesem für ihn hochwichtigen Kapitel 5 gleich in den Seligpreisungen von der Gemeinde und nicht erst einmal wie das vierte Evangelium von Jesus selbst? Die Vorgeschichte ist doch dafür kein echter Ersatz! Der Evangelist scheut ja auch nicht davor zurück, Jesus in dem freilich das ganze Kapitel nach vorwärts und rückwärts bestimmenden Satz V. 17 über sich selbst sprechen zu lassen. Hätte es da nicht nahegelegen, Jesus schon in der Einleitung zum Kapitel, in den Seligpreisungen, etwa im Zusammenhang mit V. 7–9, wenn auch in einer neuen Anordnung des Stoffs, ein Selbstzeugnis in den Mund zu legen? Zumal wenn es sich nach V. 11 doch tatsächlich zu allererst um *Christi* Gerechtigkeit handelt? Daß diese Gerechtigkeit nicht mysteriös verhüllt bleibt, sondern gegen Ende des Kapitels immer klarer entfaltet wird, dürfte am Vergleich mit 3, 15 ja deutlich geworden sein. Wir sprachen sogar von Jesu *Vorbild.*

2. Nun kann man natürlich sofort einwenden, der Evangelist sei eben an seine Vorlagen gebunden gewesen. Er beschränke seine Arbeit im wesentlichen auf die Komposition der Vorlage, die für uns in Lk. 6, 20–36 ja noch zugänglich ist, so daß wir den kompositorischen Vorgang noch überblicken können. Habe er zumal die Seligpreisungen für die ipsissima verba Jesu gehalten, so hätte er es sich schon aus diesem Grunde verboten sein lassen müssen, tiefer in die Überlieferung einzugreifen. Dieser Einwand ist besonders für den bestechend, der schon eine klare Vorstellung von Jesu historischer Verkündigung zu haben meint. Wir beschränkten demgegenüber die historische Frage auf die Arbeit des Evangelisten, um eine sicherere Basis für die historische Analyse zu bekommen. Wenn wir auf diese Weise etwas von der theologischen Kraft des Evangelisten verspürt haben,

werden wir uns gerade auch davor hüten wollen, die Arbeit des Evangelisten allzusehr mit modernen Augen zu beurteilen. Wir sagten, Matthäus unterstreiche Jesu *Autorität,* um einen unveränderlichen Katechismus für die Gemeinde formulieren zu können. Und wir sahen, daß die den Katechismus tragende Autorität Jesu als Gericht über Israel vorgetragen wurde. Matthäus läßt Jesus deshalb auch solche Sätze sagen, von denen der Evangelist sicher wußte, daß sie schon zum Wortgut Israels gehörten, da sie ja zum Teil aus dem Alten Testament stammen, wie z. B. schon V. 8. Daß es sich dabei nicht etwa um eine stupide Dogmatisierung des Alten Testaments handeln kann, zeigen besonders die *Anti*thesen deutlich genug. Auch die Vorstellung vom Gericht über Israel ist an sich so wenig etwas Neues wie später die Drohung gegen Jerusalem. Das wird ja in V. 17 f. geradezu ausgesprochen und etwa in V. 21 gleich bestätigt. Auf Parallelen im Evangelium kann ich verzichten (8, 11 f. wurde schon genannt; ebenso Mt. 23). Der Begriff der Gottesherrschaft war zudem in der jüdischen Liturgik fest verankert.

Als Besonderes bleibt zunächst nur dies, daß sozusagen die Anwärter auf die Gottesherrschaft neu bestimmt werden und daß Jesus so scharf in Gegensatz zu Israel gestellt wird. Wenn irgendwo, so muß man hier die Frage stellen, ob diese Antithese Jesu zu Israel historisch gerechtfertigt ist. Was antworten wir? Man ist versucht, auf Grund etwa jenes Wortes an die Kanaanitin, das wir schon berührten (Jesu Sendung zu den verlorenen Schafen aus dem Hause Israel, 15, 24), in Verbindung mit anderen Stellen, z. B. 10,5 b. 6, trotz Mt. 23 gegen Matthäus Nein zu sagen. Dem steht freilich gegenüber, daß Jesus jener Kanaanitin ja hilft. Daneben wird auch auf Stellen wie 24, 14 (die Gottesherrschaft muß in der ganzen Ökumene verkündigt werden!) zu verweisen sein. Da die Stellungnahme des Evangelisten also klar hervortritt, werden wir des weiteren überlegen, ob er sich denn des Widerspruchs nicht bewußt geworden sei? Vermutlich doch! So hat er denn auch in 5, 47 statt von Sündern betont von Heiden gesprochen. Also: Matthäus *korrigiert* die historische, jetzt aber judenchristlich gewordene Patina seiner Vorlagen. Mit welchem Recht tut er das? Mit dem Recht dessen, dem Jesu Verkündigung eben breiter zur Verfügung stand als etwa der zweiten Generation der Gemeinde oder dem Markus? So wird man kaum argumentieren dürfen. Vielmehr muß der Evangelist den Anspruch erheben, Jesus besser *verstanden* zu haben.

3. In der Tat läßt sich nun eine bestimmte Möglichkeit der Erklärung dafür angeben, warum der Evangelist nicht Jesus selbst, son-

dern die Gemeinde in den Seligpreisungen so voranstellte, wie er das tat. Der Grund dafür dürfte trotz des Anhalts in Q ein *dogmatischer* sein.

Wir sprachen von der Spannung, ja Drohung, der sich die neue Gemeinde durch den Ernst des Gerichts über Israel ausgesetzt sehen mußte; war sie doch nicht umsonst eine *verfolgte* Gemeinde! Außerdem lag die Katastrophe des Jahres 70 schon hinter der Zeit des Matthäusevangeliums, so daß die Frage nach der Ankunft des erhöhten Jesus vom Himmel her von der geschichtlich beantworteten Frage nach dem Geschick des Tempels gelöst werden mußte (vgl. Mt. 24, 2 f. mit Mk. 13, 3 f.). Den Ausschlag gibt aber die schon betonte Stimmung der gewissen Hoffnung in den Seligpreisungen. Diese Stimmung ist nicht psychologisch begründbar, weil sie dann dem umfassenden Ernst jener Drohung nicht gerecht würde. Eschatologische Aussagen haben auch für die Zeit des Evangelisten nicht subjektiven, sondern objektiven Charakter. Die Stimmung der Seligpreisungen ist auch nicht einfach aus Jesu eigener Stimmung abzuleiten, weil ja geklärt werden muß, warum, mit welchem Recht die Gemeinde, also Matthäus, in der Gegenwart der Verfolgung auf diese Stimmung *zurückgreift*. Wohl aber haben wir einen glaubhaften Grund, wenn das Vorbild Jesu, von dem wir sprachen, auch auf die Seligpreisungen bezogen werden kann. Das ist der Fall.

Schon die VV. 10 f., jene Parallele zwischen der Gerechtigkeit und jenem „um meinetwillen", zeigen ja das Vorbild an. Wer so dran ist und so handelt, wie die Seligpreisungen das sagen, der ist nach dem Urteil des Evangelisten des Vorbilds Jesu gewiß. Denn der himmlische „Lohn" (V. 12) setzt zweifellos schon den Blick auf Jesu eigenes Geschick voraus. Freilich, der Begriff des Vorbildes bedarf nunmehr einer Klarstellung.

4. Denn Jesus kann jetzt nur so Vorbild der Gemeinde sein, daß er gerade die *Spannung* zwischen Drohung und Gewißheit für sie wegnimmt bzw. gar nicht erst aufkommen läßt. Aber wie geschieht das?

Wir dürfen nicht übersehen, daß der Evangelist, der um Jesu zukünftige Parusie weiß, eben deshalb in V. 17 sehr betont von Jesu Gekommensein spricht. An dieser Stelle sitzt das Kerygma der unter den Heiden missionierenden Kirche, wie wir es sonst in den bekannten Worten vom Gekommensein des Menschensohns bzw. in den sogen. Leidensweissagungen Jesu schon im Markusevangelium vor uns haben. Der erhöhte Jesus, der in der Bergpredigt spricht, ist derselbe, der im Gehorsam gegen Gottes Richterwillen ans Kreuz ging, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen. Nur auf Grund dieses vollendeten, in Jesu Auferstehung bzw. Erhöhung sogar als Sieg über Sünde, Tod

und Teufel (Mt. 4, 1–11) geoffenbarten Gehorsams Jesu kann die Gemeinde zusammen mit ihrem Evangelisten wagen, die Gewißheit der Hoffnung für sich in Anspruch zu nehmen. Ihre guten Werke vor der Welt sind nicht der Grund, sondern das Spiegelbild ihres Glaubens! Sie selbst bedarf dagegen eines Spiegels in ihrer Anfechtung.

Nun wird aber am Bilde Jesu als dem Bilde eines Menschen nichts abgebrochen. Matthäus zeichnet dieses Bild betont im Gegensatz zu dem Anblick der Schriftgelehrten, Pharisäer und Hohepriester usw. (vgl. 11, 28–30). Jesus war in Wahrheit *der Gerechte* im Gegensatz zu dem, was die Andern haben sein wollen, aber gar nicht sein konnten (vgl. 3,15 mit 27, 19 und einigen LAA von V. 24; auch die alte Formel in Ag. 3, 14; ferner 1. Pt. 3, 18; Apok. 16, 5; 1. Joh. 2, 1. 29; 3,7). Und doch haben ihn die Andern nicht deshalb gekreuzigt. Der Grund seiner Kreuzigung lag weit eher in seinem *eigenen* Willen, weil er nichts für sich zu tun brauchte, wohl aber alles für die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel zu tun entschlossen war (vgl. auch das Hoseazitat in 9, 13 mit dem Jesajazitat in 8, 17). Trotzdem hat ihn Israel abgelehnt. Es hat sich um Jesu Gehorsam einfach nicht gekümmert, so daß die Gemeinde im Blick auf Israel das Wehe voranstellte (vgl. Lk. 6, 24–26 mit Mt. 11, 20–24 par.; 23, 13 ff. par.). Aber entscheidend wurde nun das Neue, daß die Gemeinde nach Jesu Auferstehung bzw. Tod überhaupt ein Bild Jesu zeichnen konnte, das sich nicht nur mit den Sprachmitteln etwa des Apostels Paulus begnügen mußte (vgl. z. B. neben Phil. 2, 6–11 noch Röm. 15, 3 und 2. Kor. 8,9, auch 2. Kor. 5,14). Die Gemeinde konnte vielmehr sogar auf Jesu Verkündigung zurückgreifen. Was ihr da vor die Augen trat, war Jesus als der *einzige* Mensch, den man sich überhaupt nicht anders vorstellen kann als eben als den Liebenden, der *nur* für die Andern, die Vielen lebt, so daß es sich plötzlich zeigt, daß *alle* Andern auf ihn angewiesen sind (vgl. Mt. 4, 23–25 mit 11, 5 f. und Jes. 61, 1–3; Mt. 9, 36 usw.).

5. Die vollkommene, weil gewisse Gerechtigkeit, in der dieser Eine der Liebende war, so daß man sich ihn nicht mehr anders vorstellen kann, ist nicht gerade sie sowohl das Maß der Hoffnung der Gemeinde als auch der Grund ihres Glaubens und zugleich ihrer Verfolgung? Wer kann vor diesem in der Tat redenden Bilde bestehen oder auch nur auf Jesu Wort hören, solange er an seiner *eigenen* Gerechtigkeit festhält? Und wer würde nicht durch das Bild dieses Jesus sofort ermutigt, sobald er wenigstens bereit ist, nicht mehr an seiner eigenen Gerechtigkeit festzuhalten (vgl. Mt. 4, 17)? Sogar der Haß wird denen fremd, die nach dieser „fremden" Gerechtigkeit hungern und

dürsten. Denn sie hungern und dürsten ja nach der öffentlichen Erscheinung des Sieges der Liebe, auch wenn sie selbst bis dahin mit dem irdischen Leben bezahlen müssen. Ihr Lohn ist ihnen sicher, weil sie nicht mehr nach Lohn zu streben brauchen. Denn die Liebe *kann* lohnen, weil sie sicher lohnt. Sie allein ermöglicht ein Leben in „Vollkommenheit", weil der Sünder nun *weiß,* daß ihm der liebende Gott geben wird, was auf Erden bis ins Herz hinein noch fehlt. So kann nun auch das einfache Ja und das einfache Nein riskiert werden. Den Trieben ist ein Damm entgegengestellt, und der Freund und der Feind wird das in der Not spüren. Denn Jesus kann nun bei uns *bleiben* und seine Macht über uns beweisen, weil wir ihn uns wenigstens *vorstellen* können, wie er ist. Er ist für die Gemeinde *sagbar* geworden, so daß Bekenntnisse formuliert werden können, an denen sich unser Verhältnis zu Jesus entscheidet – aus dem consensus erwächst der assensus, nicht umgekehrt! So steht er zwischen uns und dem Vater, auf beiden Seiten, in Ernst und Freude, bis an der Welt Ende.

6. Haben wir mit diesen Erwägungen das Christusverständnis des Matthäus getroffen? Noch fehlt unsrer Textbesprechung ein letzter Zug. Wenn wir die Forschungen Harald Riesenfelds[1] heranziehen dürfen, dann legt sich trotz Riesenfelds und Anderer Zurückhaltung der Gedanke nahe, daß auch dieser Berg in Mt. 5, 1 als Stätte einer Epiphanie zu verstehen sei. Freilich als die Stätte einer geheimen Epiphanie. Ihr fehlt äußerlich jeder himmlische Glanz (aber nicht das Ereignis des göttlichen Redens, vgl. 17, 5 par.). Aber es gilt die Zukunft! Diese Zukunft soll nach den Seligpreisungen zunächst einmal die Tatsache sein, daß es eine neue Gemeinde, das neue Israel, geben wird, das sich des Geistes erfreut, wie der Zusatz des Matthäus zeigt (5, 3). Verspricht aber nicht Jesus seinen Jüngern diese Zukunft? Ja, er lehrt sie diese Zukunft sogar. Wenn diese Zukunft aber der Inhalt seiner *Lehre* ist (vgl. jetzt auch noch einmal V. 18 f.!), so ist es der Inhalt seines *Willens,* gerade ihnen solche Zukunft zu bereiten (25, 34). Vermuten wir zuviel? Oder sollte nicht gerade dies der verborgene und doch eigentliche Inhalt der Aussage sein, daß er nicht gekommen ist, um das Gesetz, die *Bedingung* für die Zukunft, aufzulösen, sondern daß er gekommen ist, um die Bedingung gerade zu erfüllen? Wie könnte er sonst wagen, das Gesetz zu predigen? Er ist doch kein Moralist! Ist nicht die Liebe die Erfüllung des Gesetzes (Röm. 13, 10)? Und sollte nicht auch jener Satz des Paulus vom Nichtmehrkennen Christi „nach dem Fleisch" eigentlich den Sinn haben, daß Jesus *sein* Werk eben *getan hat*?

[1] Jésus transfiguré, 1947, passim, bes. S. 245.

Dann ist das geheime Selbstzeugnis Jesu in Matthäus 5 sein seit Ostern offenbarer, nämlich gewiß gewordener Entschluß, für „uns", die Gefangenen der *eigenen* Gerechtigkeit, zu leiden und zu sterben, um dem Geist – spricht er nicht im Verlauf von Matthäus 5 immer deutlicher zu uns? – bei uns die Stätte zu bereiten, in der man gegenüber jeder Anfechtung standhalten kann. Der Evangelist hat daraufhin nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, die Strenge der Forderung Gottes durch den Ernst der Liebe Jesu und die Kraft seiner Hoffnung für uns „weit" zu überbieten, indem er Jesu Liebe auch bei uns *voraussetzt*. Denn Gott hat seinen Sohn ja eben nicht allein gelassen, sondern ihm die Gemeinde der Zukunft *gegeben*. So predigt uns Matthäus die durch Jesu Tat und Jesu Geschichte *ermöglichte* neue Gemeinschaft der Sünder mit ihrem himmlischen Vater und malt uns den Gekreuzigten so vor Augen, daß wir Jesu Sieges über den tödlichen Buchstaben gewiß werden. Gibt es eine historische Sicht Jesu, durch welche dieses Evangelium umgestoßen werden könnte? Es kann offenbar nur durch uns selbst umgestoßen werden. Die Exegese darf aber auf keinen Fall die Situation des Evangelisten überspringen, und sie hat von da aus zu fragen, wie diese Situation in der Situation Jesu angelegt war. Jedenfalls hat sie ihren Text zuerst einmal *danach* zu fragen, bevor wir zu einer eigenen Rekonstruktion der Situation Jesu übergehen.

7. Wir hatten zu Anfang die Frage gestellt, wieso der erhöhte Jesus bei Matthäus etwas anderes wolle als bei Paulus. Jetzt können wir sagen: Jesus will bei Matthäus eigentlich das Gleiche wie bei Paulus. Er will vor Gott für uns wirken (vgl. Mt. 8, 17 mit Röm. 8, 34). Er will uns den Geist senden. Das ist geschehen, wenn Jesus für uns *sagbar* wird. Dann werden wir aber vor der weiteren Frage nicht zurückschrecken dürfen, ob das Jesus gelungen ist. Darauf ist merkwürdigerweise zu antworten: es ist ihm dann gelungen, wenn er auch bei uns als derjenige Mensch vorstellbar wird, den wir uns gar nicht anders denken können als eben als den Liebenden bei den in der Welt ohne ihn Verlorenen. Wo und wann daraufhin an die Wahrheit dieser uns vom Evangelium zugestellten Vorstellung geglaubt wird, da ist er selbst gegenwärtig, denn da wirkt Gottes heiliger Geist durch das *äußere* Wort auch bei uns.

## III. Das hermeneutische Problem

Wir wollen diesen Versuch einer im wesentlichen nur an einem einzigen, freilich vor andern bedeutsamen Kapitel verdeutlichten

Matthäusinterpretation mit einer Stellungnahme zum hermeneutischen Problem abschließen.

1. Es wird Ihnen nicht leicht gefallen sein, sich mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß man Matthäus und Paulus auf einer Ebene, ja an demselben Ort sehen kann, ohne daß beiden damit gleich etwa ihr (nicht a limine abzustreitender) Frühkatholizismus vorgeworfen wurde. Ich leugne nicht, daß sich sowohl bei Matthäus als auch bei Paulus sogar recht kräftige Spuren des Frühkatholizismus finden. Diese werden ja schon an der bei beiden sich neu ausbildenden Art der Kirchenzucht deutlich genug erkennbar (vgl. 1. Kor. 5, 1–5 mit Mt. 18, 15–18 usw.). Ebensowenig soll geleugnet sein, daß sowohl das Christusbild des Matthäus als das des Paulus insofern korrekturbedürftig ist, als beim einen die Gefahr des Ebionitismus, beim andern die des Doketismus nicht ganz vermieden zu sein scheint. Aber diese beiden Gefahren sind doch lange nicht so akut wie eine andere Gefahr, die uns selbst bedroht, für die ich aber, vielleicht gerade um ihrer Aktualität willen, keinen passenden Namen habe. Ich muß mich aber eben deshalb mit ihr befassen. Gemeint ist die das historische Denken weder leugnende, noch geringschätzende, aber trotzdem mit diesem Denken eng verbundene Gefahr eines *Kurzschlusses in unsrer Beziehung zu Jesus Christus.*

2. Daß unsre Beziehung zu Jesus Christus nicht auf allgemeingültigen Wahrheiten aufgebaut ist, bedarf heute keines besonderen Beweises mehr. Wir können nicht mehr so verfahren wie J. Kant in der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" verfuhr. Kant sagt dort: „Der Lehrer des Evangeliums hatte seinen Jüngern das Reich Gottes auf Erden, nur von der herrlichen, seelenerhebenden, moralischen Seite, nämlich der Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staates zu sein, gezeigt, und sie dahin angewiesen, was sie zu thun hätten, nicht allein, um selbst dazu zu gelangen, sondern sich mit andern Gleichgesinnten, und wo möglich, mit dem ganzen menschlichen Geschlecht dahin zu vereinigen. Was aber die Glückseligkeit betrifft, die den andren Theil der unvermeidlichen menschlichen Wünsche ausmacht, so sagte er ihnen voraus: daß sie auf diese sich in ihrem Erdenleben keine Rechnung machen möchten" usw.[1]. Schon diese zwei Sätze sagen deutlich genug, daß sich Kant über das Schicksal des moralischen Menschen *keinen* Illusionen hingab. Aber sie zeigen auch, daß er sich Jesus allererst als einen Lehrer der Moral vorstellte. Und es ist für Kant völlig klar, daß die allgemeine

[1] I. Kant, Die Religion innerhalb . . ., Text der Ausgabe von 1793, bei Phil. Reclam, Leipzig 1879, Nr. 1231/2 von Recl. Univ.-Bibl., S. 145.

Moral an sich keines anderen Offenbarers als eben der allgemeinen Vernunft bedarf, die, wenn sie nur hinreichend auf sich selbst achtet, das moralische Prinzip des kategorischen Imperativs nicht gut verfehlen kann. Jesus von da aus verstehen heißt ihn durchaus anders verstehen als ihn z. B. Matthäus verstanden hat. Denn für Matthäus war Jesu Gemeinde durchaus etwas anderes als die Gleichgesinnten im Reich der Moral, obwohl dieses Reich von Matthäus keineswegs verachtet wird (vgl. z. B. Mt. 7, 12).

3. Gegenüber einer von Jesus grundsätzlich unabhängigen Auffassung des Evangeliums haben wir die *geschichtliche* Wahrheit des Evangeliums zu betonen. Jedoch, gerade an diesem Punkte droht die neue Gefahr, auf die ich aufmerksam machen möchte. Bekanntlich hat R. Bultmann großen Anstoß erregt, weil er schrieb, er fühle sich in seinem „kritischen Radikalismus" „ganz behaglich". Er sagt: „Ich habe aber vielfach den Eindruck, daß meine konservativen Kollegen im Neuen Testament sich recht unbehaglich fühlen; denn ich sehe sie immer bei Rettungsarbeiten begriffen. Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind, und daß es der *Χριστὸς κατὰ σάρκα* selbst ist"[1]. Wieso konnte Bultmann so etwas schreiben? Nun, er weiß offenbar, daß sich eine geschichtliche Wahrheit im Unterschied von einer allgemeingültigen nicht unverändert wiederholt. Auch Jesu Worte und Taten gehörten einer geschichtlichen Situation im hic et nunc, also im illic et tunc an. Würden wir diese Worte und Taten ohne weiteres im Heute anbringen wollen, so würden wir sowohl Jesus als uns selbst Gewalt antun. Folgt daraus etwa die andere Aufgabe, daß wir Jesu Worte und Taten nur dann übersetzen können, wenn wir versuchen, nicht Jesu Worte und Taten, sondern Jesu *eigenes* Sein, seine Existenz selbst, zu wiederholen? Man sage nicht, daß das widersinnig wäre! Warum sollten wir nicht genau so Wahrheitszeugen werden können, wie er es war? Trotzdem ist uns dieser Weg nicht geboten. Dieser Weg – ist es der Weg Kierkegaards? – ist uns deshalb nicht geboten, weil so der *Unterschied* zwischen Jesus und uns in falscher Weise aufgehoben würde. Wir würden den Gegenstand des Glaubens, die fides quae creditur, verlieren. Und wir wären praktisch überfordert. Unsre Übersetzung gilt in der Tat gar nicht dem *historischen* Jesus, sondern dem Jesus des Evangeliums. Unsre Übersetzung ist *nicht* die Wiederholung der historischen Existenz Jesu, sondern die Aneignung der schon Text gewordenen Übersetzung der Apostel und Evangelisten, also der Lehrer des Urchristen-

[1] R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, 1933, S. 101.

tums. Das schließt nicht aus, sondern ein, daß wir uns über den historischen Jesus im Text begründete Vorstellungen bilden.

4. Aber dabei ist doch wohl ein Doppeltes zu beachten: a) Die Urgemeinde lebte in der Hoffnung auf die nahe Erscheinung des erhöhten Jesus. Ihre Vorstellungen über Jesus umspannten also nicht nur seine historische, sondern durchaus auch seine zukünftige Existenz. b) Jesu eigene Existenz wird also im Sinne des Urchristentums nur dann verstanden werden können, wenn unser Verständnis Jesu Vergangenheit *und* Jesu Zukunft *einheitlich* aufzufassen vermag. Dabei ist beides zu betonen: einmal, daß Jesus schon in seiner historischen Vergangenheit so vorgestellt wird, daß in dieser Vorstellung seine Erscheinung in der Zukunft vorbereitet ist, zweitens, daß Jesu Erscheinung in der Zukunft mit seiner Existenz in der Vergangenheit in unsrer Vorstellung so übereinstimmt, daß man merkt: es handelt sich sowohl in der Vergangenheit als in der Zukunft um *denselben* Jesus, und es handelt sich gerade diesem Jesus gegenüber um unsre eigene Fähigkeit, Vergangenheit und Zukunft um seinetwillen verknüpfen zu können. Es kommt dabei nicht so sehr darauf an, wodurch z. B. die Apostel einst zu dieser Fähigkeit kamen – denn sie müssen uns ja ohnehin trotz unsrer andersartigen Umstände dieselbe Fähigkeit der Verknüpfung von Vergangenheit und Zukunft verschaffen, die sie selber haben –, sondern allein darauf kommt es an, *ob* sie diese Fähigkeit überhaupt haben und *wie* sie also diese Fähigkeit weitergaben. Fragen wir sie danach, so sehen wir, daß die Apostel, wenigstens Paulus und die Evangelisten, um jenes *Bild* Jesu gerungen haben, von dem wir schon sprachen. Ich meine mit dem Ausdruck *Bild* etwas Ähnliches wie Martin Kähler. Aber da ist noch ein Merkmal, das weder Kähler noch sein Mitunterredner Wilhelm Herrmann beachtet haben, obwohl sie beide mit Recht gerade um Jesu Bild miteinander stritten[1]. Jesu Bild *muß* nämlich *umstritten bleiben*! Denn der Streit um Jesu Bild kann immer nur im Glauben und immer nur für den Glaubenden selber zur Ruhe kommen. Was heißt das?

5. Kein Bild Jesu ist mit Jesus selbst identisch. Das Bild ist nur Hilfsmittel, aber ein unentbehrliches Hilfsmittel. Das Bild ist sogar so notwendig, daß Jesus um seinetwillen gekreuzigt wurde. Nicht als ob Jesus ein Bild von sich selbst hätte überliefern wollen! Es war die Welt, die sein Bild zuerst verstand. Jesu Existenz forderte schon in seiner Verkündigung und in seinem Handeln die Frage heraus, wie man sich zu ihm stelle, ja wie sich *Gott* zu ihm stelle (vgl. Mt. 11, 5 f.;

[1] Vgl. das Referat über Kähler und Herrmann in meiner Hermeneutik, S. 12–47.

10, 33; 16, 13; 26, 65 f.). Stellt sich Gott bejahend zu ihm, so sind diejenigen ins Unrecht gesetzt, die ihn ablehnten und ablehnen. Dann sind nicht sie, sondern Er, der aushält, der Mensch der Zukunft oder, wie das Evangelium andeutet, der Sohn der Gottesherrschaft (Mt. 8, 11 f.) bzw. der „Sohn der Liebe" Gottes, wie der Kolosserbrief sagt (Kol. 1, 13). Nun kann aber der Mensch der *Zukunft* nicht der Mensch der Gegenwart, sondern allenfalls der *Herr* der Gegenwart sein, nämlich gerade dann, wenn es gelingt, uns mit dem Bilde dieses Menschen so zu verbinden, daß dieses Bild zu der uns *beherrschenden* Vorstellung wird. Diese Vorstellung hat aber gerade nicht die Aufgabe, *Jesu* Vergangenheit zu wiederholen, sondern *uns von unsrer eigenen Vergangenheit frei zu machen.* Und das wird nur so geschehen können, daß wir den Kampf gegen unsre sogar historisch belegbaren Zweifel am Erfolg der Liebe Jesu in uns selber austragen. Jesu Bild in uns wird deshalb je nach dem Grade dieses Kampfes in uns sehr verschiedene Züge annehmen. Aber es wird uns trotzdem einigen können, weil es mit Gottes Ja zu Jesus, d. h. mit der Kraft des Heiligen Geistes ausgestattet ist, so daß Paulus und die Evangelisten sowie andere sogar davon *schreiben* konnten. Denn damit, mit der Konzeption der neutestamentlichen Texte, war die Kraft und mit ihr das Recht des Bildes Jesu – daß Er der Mensch der *Zukunft* ist, der nicht gegen uns, sondern für uns und mit uns geht wie sein himmlischer Vater – geschichtliches Ereignis geworden.

6. Übersetzen heißt in unsrem Fall also nicht, den historischen Jesus übersetzen. Das hat vielmehr Gott selbst getan, indem er das tat, was Jesus in den Aposteln und Evangelisten zum Wort werden, Gestalt annehmen ließ. Übersetzen heißt für uns also: sich mit dem Jesusbild der Apostel und Evangelisten auseinandersetzen und es darauf ankommen lassen, ob wir in dieser Auseinandersetzung Gemeinde werden und Gemeinde bleiben, wie das einst der Fall war, als man sich um das äußere Wort der Apostel und Evangelisten zusammenschloß. Dann wird es sich auch bei uns zeigen, ob wir unsern alten Adam mit Jesus gestorben sein lassen können, weil Gott um dieses Jesus willen gerade *die* Menschen retten will, deren einzige Hoffnung nur noch Gott selber ist. Diese Menschen werden in der Tat arm dran sein, weil die Welt gerade Jesu Bild des bei den Verlorenen aushaltenden Menschen widerspricht. Denn die Welt will, daß man zusammen mit *ihr* lebe und untergehe. Aber diese Menschen werden zugleich reicher sein als die Welt, weil sie in Jesu Bild das Zeugnis des Geistes empfangen und des Geistes immer wieder gewiß werden, so daß sie sich des alten Wortes immer neu zu freuen

vermögen. Ihnen wird Gott selbst ihr Recht werden lassen, weil ihr Recht mit Jesu Gerechtigkeit nicht mehr fällt, sondern steht, ja sogar geschrieben steht.

---

# Zur Hermeneutik Gersons

## Von Fritz Hahn

Wenn ich recht sehe, geht es in der Geschichte der Bibelauslegung immer wieder um die Frage nach dem legitimen Wortsinn der Schrift. Welcher sensus literalis entspricht der Intention der Bibel und ihrem Gesamtgefälle? Hinter der in der gegenwärtigen Diskussion oft erhobenen Forderung nach einer sogenannten theologischen Exegese steht die Frage nach dem rechten Wortsinn und damit nach der Mitte der biblischen Verkündigung. Daß diese Frage mitunter allzu leichtfertig unter Beiseiteschieben der historisch-kritischen Methode beantwortet wird, ist m. E. kein günstiges Zeichen und für ernsthafte theologische Arbeit geradezu bedenklich [1]. Auch Luther hat sich immer wieder von der ersten Psalmenvorlesung ab mit dieser Frage beschäftigt. Es liegt darüber eine Reihe von Untersuchungen vor. Gerhard Ebeling hat in seiner Arbeit über „Die Anfänge von Luthers Hermeneutik" die wichtigsten zusammengestellt und selber eine breite Schneise in den Urwald der hermeneutischen Terminologie des jungen Luther geschlagen [2]. Diese Arbeiten wie auch die gerade laufenden Vorarbeiten zur geplanten Neuherausgabe der ersten Psalmenvorlesung zeigen einerseits die Verwurzelung Luthers in der Hermeneutik und Exegese des Mittelalters (wobei man noch weit von einer klaren Durchschau entfernt ist) und andererseits das Neue der hermeneutischen wie exegetischen Position Luthers. Dabei ist dies Neue begreiflicherweise mitunter nur ansatzweise und in starker Verfilzung mit der überlieferten Terminologie zu erkennen.

In dem Aufsatz über „Faber Stapulensis und Luther" [3] ging es mir

---

[1] Vgl. hierzu besonders Gerhard Ebeling, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 1950, S. 1–46. Es ist das Verdienst Ebelings, diese Problematik klar herausgestellt zu haben.

[2] ZThK 1951, S. 172–230. Vgl. auch neuerdings G. Ebeling, Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, ZThK 1953, S. 43–99.

[3] ZKG 1938, S. 356–432.

darum, den freilich nicht zu überschätzenden Einfluß Fabers auf den Luther der ersten Psalmenvorlesung zu klären. GERHARD EBELING hat diese Klärung nicht nur weiter vorangetrieben, sondern zugleich die entscheidenden Unterschiede herausgestellt[1]. Dabei tauchte nicht nur die Frage nach den Wurzeln der theologischen Gesamtkonzeption Fabers auf, sondern es ergab sich die Frage: Ist Fabers Bemühen um den rechten Wortsinn und seine Lehre vom doppelten wörtlichen Sinn der Schrift original oder läßt sich hierfür eine bestimmte Tradition aufzeigen?[2] Die Entfaltung der hermeneutischen Theorie Gersons soll zur Beantwortung dieser Frage beitragen.

## I

Um die *Bedeutung* und Stellung, die die *Schrift* in Gersons Theologie einnimmt, recht zu umschreiben, ist es unumgänglich, Gersons Erkenntnis- und Wissenschaftslehre zum Ausgangspunkt zu nehmen. Diese hat DRESS[3] ausführlich entfaltet. Dabei tritt deutlich die in der Sache wie in der Methode[4] zum Ausdruck gelangende genuin nominalistische Scheidung von Theologie und Philosophie hervor. Theologia suam habet logicam et modum loquendi proprium[5]. Allein von dieser Diastase zwischen Theologie und Philosophie her wird die besondere Stellung der Schrift verständlich.

1. Man kann, einen Begriff JOACHIM WACHS aufnehmend, sagen: für Gerson besteht zwischen der Bibel und anderen Büchern eine völlige *Heterogenität*. Sie zeigt sich darin, daß auch die Schrift ihre eigene Logik hat. Habet enim scriptura sacra sicut moralis et historalis scientia suam logicam propriam, quam rhetoricam appellamus[6]. Gerson beruft sich hierfür auf Augustins De doctrina christiana.

Es wird weiter unten deutlich werden, daß diese heterogene Betrachtung der Schrift für die Auslegung und Definition des sensus literalis von entscheidender Bedeutung ist. Durch die Abgrenzung der Bibel gegenüber anderer Literatur wird, wenigstens grundsätzlich, ein

---

[1] Besonders in dem Aufsatz über die Anfänge von Luthers Hermeneutik aaO S. 184 ff. und 220 ff.

[2] G. EBELING, Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, aaO S. 93 ff. und mein Aufsatz über Faber Stapulensis und Luther, ZKG 1938, S. 412, 414 und 416.

[3] WALTER DRESS, Die Theologie Gersons. Eine Untersuchung zu der Verbindung von Nominalismus und Mystik im Spätmittelalter. Gütersloh 1931, S. 11 ff.

[4] DRESS, aaO S. 25.

[5] Vgl. Opera ed. du Pin IV 215 B. – Gersons Werke werden hier nach der Ausgabe von du Pin, Antwerpen 1706, zitiert.

[6] Opera I 3 A.

Zaun gegen jede „homogene" (Wach), also auch gegen die humanistische Betrachtungsweise der Schrift errichtet.

2. Auffallend ist nun der Mangel an Aussagen Gersons über Inhalt und Scopus der Schrift. Gerson spricht zwar öfters über die Einheit der Bibel und ihre Ganzheit[1], aber ohne dabei anzugeben, welches eigentlich die Substanz, die eine Wahrheit ist, von der Gesetz, Propheten und Evangelium zeugen. Wenn ich nicht sehr irre, so trägt Gersons Schriftauffassung einen gesetzlichen Charakter. Wenn er auch – wie wir noch hören werden – lehrt, daß die Schrift ein Ganzes von untereinander verknüpften Einzelaussagen darstellt und daher die einzelnen Stellen der Schrift miteinander zu vergleichen sind, so sagt er doch nicht, worin nun eigentlich der Inhalt besteht. In der Gegenwart hat man wieder, im Anschluß an die reformierte Orthodoxie, Verständnis für diese Auffassung der Schrift gewonnen, die letztlich alle Aussagen der Schrift auf einer Ebene sieht. Freilich sollte man sich dessen bewußt sein, daß Luthers Schriftauslegung wesentlich kerygmatischer, von der Rechtfertigungslehre her, bestimmt ist und hinter jenem Schriftverständnis eine mit der humanistischen Betrachtungsweise verwandte, wenn nicht gar identische Lehre von der Schrift versteckt ist, die das Zeugnis der Bibel in eine lex Dei umwandelt. Historisch gesehen dürfte es wohl so sein, daß der kirchliche Positivismus des Nominalismus der humanistisch-gesetzlichen Betrachtung der Schrift den Weg bereiten half.

3. Die Bedeutung, die Gerson der Schrift beimißt, ist ganz und gar nicht so autoritativ und ausschließlich, wie es nach dem Bisherigen erwartet werden könnte. Dreierlei, der Offenbarungsbegriff, der Kirchen- und der Traditionsbegriff tragen Entscheidendes dazu bei, die Ausnahmestellung der Schrift anzugreifen.

a. Vom reformatorischen Standpunkt aus muß man von einem aufgelockerten *Offenbarungsbegriff* bei Gerson sprechen. Vielleicht können uns Ausführungen Gersons über den Ursprung der fünf genera veritatum catholicarum dies am besten verdeutlichen. Die erste Art der „katholischen Wahrheiten" kann in der heiligen Schrift aufgefunden werden oder aus ihr mit zwingendem Beweis abgeleitet werden. Die zweite Art ist diejenige, welche durch sukzessive Offenbarung von den Zeiten der Apostel ab oder durch die Schriften der Gläubigen uns erreicht. Diese Wahrheiten haben Gültigkeit, auch wenn sie weder in der Bibel aufgezählt noch aus ihr abgeleitet werden können[2].

---

[1] S. z. B. I 457 D, 458 A u. ö.

[2] I 831 A: Primum genus veritatum catholicarum est earum quae in sacra scriptura vel ex eis (sc. scripturis) necessario argumento possunt inferri. Secundum

Durch diese Lehre von der sukzessiven Offenbarung ist bereits der biblische Offenbarungsbegriff bedenklich erweitert und erweicht und die souveräne Stellung der Schrift erschüttert. Das, was Gerson durch seinen nominalistischen Ansatz der Schrift an besonderer Bedeutung gegeben hatte, nimmt er ihr hiermit wieder. So ist es verständlich, wenn Gerson einmal ganz offen die These eines Dominikaners ablehnt, der für die Auslegung der Schrift, sei es durch die Kirche, durch die Gelehrten oder durch irgendeinen, die alleinige Autorität der Schrift forderte[1]. Revocanda tanquem falsa et erronea, si intelligatur quod exceptio vel expositio sit trahenda expresse et explicite ex scriptura sacra et non aliunde, prout videtur praetendere – so lautet Gersons Antwort[2].

Damit jedoch nicht genug. Die noch folgenden genera veritatum catholicarum, die Gerson aufzählt, entwerten die Bibel als einzige Offenbarungsquelle völlig und stellen die Tradition und die Kirche als Offenbarungsquelle neben die Schrift. Tertium (sc. genus veritatum catholicarum) est earum, quae in fide dignis cronicis et historiis relationibus fidelium invenimus. Quartum est earum, quae ex veritatibus primi generis vel secundi, tantummodo vel quae eius vel alterius earum una cum veritatibus tertii generis possunt manifeste concludi[3]. Theoretisch ist somit der Bibel jede ausschlaggebende Autorität genommen.

Die 5. These enthüllt Gersons Absicht: er will die Kirche bzw. das Konzil als zweite Offenbarungsquelle neben, wenn nicht gar über die Schrift stellen. Sie lautet: Quintum genus est earum, quas Deus praeter veritates revelatas Apostolis, aliis revelavit, ac noviter revelaret vel inspiraret; quae revelatio vel inspiratio ad universalem ecclesiam absque dubitatione pervenit vel etiam perveniret[4]. Es ist hier nicht ersichtlich, ob Gerson diese 5 verschiedenen Arten der „katholischen Wahrheiten" gleich bewertet, so daß Schrift, Väter und Kirche gleichwertige, wenn auch aufeinander bezogene Offenbarungsquellen sind. Der Kirchenbegriff wird diese Frage klären.

---

genus est earum, quae ab apostolis ad nos per successivam revelationem vel scripturas fidelium pervenerunt, licet in sacris scripturis non innumerantur, nec ex eis possunt concludi.

[1] I 694 C: These des Dominikaners: in expositione scripturae sacrae, sive determinando per Ecclesiam, sive declarando per doctores sive excipiendo per quemcunque, de sacra scriptura et non aliunde trahenda est determinatio, declaratio, sive exceptio. . . . Vgl. auch I 694 A, wo desselben These: Asserere aliquid verum quod est contra sacram scripturam, est expressissime contra fidem mit den Worten zurückgewiesen wird: Condemnatur tanquam falsa et injuriosa (sc. opinio) sanctis et doctoribus, si eam intelligit universaliter, prout in probatione eius videtur praetendere.

[2] Ibidem. [3] I 831 A. [4] Ibidem.

Daß der Offenbarungsbegriff nicht an der Schrift orientiert ist, geht überdies daraus hervor, daß Gerson außer der Schrift und der Tradition als Offenbarungsquelle eine neue, durch Wunder bekräftigte Offenbarung für die Kirche kennt[1]. Dies liegt in der Konsequenz der Lehre einer sukzessiven Offenbarung. Das Offenbarungsereignis ist nichts Einmaliges und sein Inhalt nichts Abgeschlossenes. Diese Auffassung muß notwendig über den biblischen Offenbarungsbegriff hinausführen.

b. Die *Kirche* wird vom Heiligen Geist inspiriert und geleitet[2]: Ecclesia spiritu sancto inspirata et gubernata. Die Kirche kann daher auch nicht irren: Ecclesia universalis non potest errare, ipsa veritate testante, Matthaei ultimo 20 „vobiscum sum usque ad consummationem saeculi", quae et pro fide Petri rogavit, ne unquam deficeret[3]. Dies gilt erst recht von dem die ganze Kirche „repräsentierenden" Konzil[4]. Das die Gesamtkirche vertretende Generalkonzil ist für Gerson der examinator authenticus et finalis iudex doctrinarum fidem tangentium[5]. Diesem Konzil sind der Papst und die ganze Hierarchie unterstellt. Der ursprünglich wohl erkenntnistheoretische Begriff der repraesentatio wird hier fruchtbar. Concilium rite congregatum, universalem ecclesiam repraesentans, est super maximum pontificem[6]. Denn weder der Papst noch irgendein Bischof sind in Glaubensdingen so fest, daß sie nicht irren oder getäuscht werden könnten[7]. Das Verhältnis von Konzils- und Papstgewalt dürfte etwa das Verhältnis der gesetzgebenden zur ausführenden Macht sein[8]: . . . concilium, in multis quae papam respiciunt, habet autoritatem conciliativam et dictativam, papa exercitativam et executivam.

In dieser Festlegung Gersons auf das Konzil als den Faktor der Kirche, der Lehrgewalt hat, muß man m. E. ein genuin urchristliches

---

[1] I 831 u. 832.

[2] I 3 A: sensus scripturae literalis judicandus est, prout ecclesia spiritu sancto inspirata et gubernata determinavit. . . .

[3] I 831.

[4] I 688 D: Concilium generale, eo ipso quod est generale, repraesentat totam ecclesiam universalem. Vgl. I 3 A.

[5] I 8 A. [6] II 1132 D.

[7] So z. B. I 4 propositio undecima ist die Rede von der Appellation an den Papst und schließlich an das allgemeine Konzil als höchste Instanz: ratio est, quoniam nec papa nec episcopus aliquis est sic confirmatus in fide de lege communi, quin possit errare. Oder I 8 B: nam persona quaelibet singularis de ecclesia, cuiuscunque dignitatis, etiam papalis, circumdata est infirmitate, et deviabilis est, ut fallere possit et falli. Ebenso II 824 B: Universalis ecclesia, cuius concilium generale est repraesentativum, est superior collegio cardinalium et omni alia particulari congregatione fidelium. . . .

[8] II 279 D.

Element wieder erkennen. Die Synode kann deshalb nicht irren, weil sie unter der Leitung des Geistes Gottes beschließt. Was ERICH SEEBERG einmal von Luthers Kirchenbegriff sagte, daß nämlich für Luther die Kirche „die konkrete Erscheinung des Heiligen Geistes“[1] darstellt, trifft auch auf Gersons Kirchen- und Konzilsidee zu.

Hier beim Kirchenbegriff zeigt sich der kirchliche Positivismus am deutlichsten. Der „statutarische Katholizismus“ (E. SEEBERG), der in Gerson einen seiner typischen Vertreter hat, prägt sich weiterhin in der Stellung aus, die der Kirche gegenüber der Bibel zugewiesen wird. Hier wird es ganz deutlich: auch die Kirche ist Gottes Statut, außer der Schrift hat auch die Kirche Offenbarungscharakter.

Gewiß sind Kirche und Konzil bei ihren Entschließungen nicht frei und unabhängig, sie müssen sich bei ihren dogmatischen Entscheidungen auf mindestens eines der folgenden drei Fundamente stützen können: Schrift, Tradition, eine neue, allerdings durch Wunder bekräftigte Offenbarung. Diese Aufzählung entspricht Gersons Einteilung der erwähnten „katholischen Wahrheiten“ in verschiedene Arten[2]. Primum fundamentum est scriptura. . . . Secundum fundamentum est doctrina apostolica in scripturis apostolicis non redacta, quae relatione fidelium succedentium vel scripturis fide dignis ad nos pervenit. . . . Tertium fundamentum est revelatio vel inspiratio divina. Si tamen aliqua veritas aeterna pertinens ad salutem de novo reveletur ecclesiae, tanquam catholica est approbanda: si tamen aliquibus aliqua veritas de novo reveletur, non sufficit nude asserere quod eis talis veritas est revelata, sed opportet quod talem revelationem appositione aperta miraculi confirment[3]. So wird also die Schrift von der Tradition und der Autorität der Kirche eingeklammert und die Möglichkeit einer anderen neuen Offenbarungsquelle erwogen. Bei Gerson bestätigen Schrift und Kirche wechselseitig ihren Offenbarungscharakter. So kann unter Hinweis auf Augustin erklärt werden: Est autem haec ecclesiae auctoritas tanta ut diceret Augustinus: Evangelio non crederem nisi me auctoritas ecclesiae catholicae compelleret, quamquam vicissim dici possit, ecclesiae non crederem, si non auctoritas sacrae scripturae impelleret. Et ita diversis respectibus auctoritas utraque mutua se confirmat[4].

Von dieser Bedeutung der Kirche in ihrem Verhältnis zur Schrift wird auch das Folgende verständlich. Die Autorität der Kirche ist es,

---

[1] E. SEEBERG, Studien zu Luthers Genesisvorlesung. Zugleich ein Beitrag zur Frage nach dem alten Luther. Gütersloh 1932, S. 58.

[2] S. oben S. 36 und 37.

[3] I 831 f. [4] I 22.

die das rechte Verständnis der Schrift sichert, berufen sich doch Rechtgläubige und Ketzer auf die Bibel[1]. Der Sinn der Schrift untersteht daher der Bestimmung der vom Heiligen Geist geleiteten Kirche und nicht der Meinung irgendeines Exegeten[2]. Das Problem der legitimen Interpretation der Schrift wird also von Gerson unter Berufung auf die Kirche gelöst. Was heißt aber hier „Kirche"? Gerson erklärt: Examinator authenticus et finalis iudex doctrinarum fidem tangentium est generale concilium[3]. Diese These wäre durchaus richtig, wenn Gerson unter Kirche bzw. Konzil keine statische, in sich selber ruhende institutionelle Größe, sondern die versammelte Gemeinde im konkreten Akt des Hörens auf das biblische Zeugnis verstehen würde. Diese Interpretation der Gedanken Gersons erlauben aber m. E. weder die Gesamtkonzeption Gersons noch die Erläuterungen zu der oben zitierten These. Fügt doch Gerson ausdrücklich hinzu, daß, da das concilium generale nicht permanent tagen könne, „vertretungsweise" auch der Papst, die Prälaten, Lizentiaten und Doktoren autoritative Entscheidungen treffen könnten. Damit aber wird die Auslegung der Schrift schon zur Zeit Gersons „an die Kette der Tradition und des kirchlichen Lehramtes gelegt"[4].

c. Die Kirche festigt nicht nur, sie ergänzt auch durch die *Tradition* die Lehre der Schrift, predigt doch die ecclesia universalis viele „Wahrheiten, die weder in der Heiligen Schrift enthalten noch aus ihr notwendig geschlossen werden müssen"[5]. Auch diesen nicht in der Schrift begründeten Kirchenlehren ist de necessitate salutis zuzustimmen[6]. Damit wird natürlich der Charakter der Schrift als Offenbarungsquelle sehr eingeschränkt. Als Beispiel erwähnt Gerson einmal die Trinitätslehre und Christologie: multa circa materiam trinitatis et corporis Christi tenemur credere, quae sacra scriptura non expressit, sed per doctrinam vocalem apostolorum et traditiones ecclesiae ad nos pervenerunt[7].

So darf man abschließend sagen: Schrift, Kirche und Tradition sind

---

[1] I 457: haec regula – nämlich scriptura sacra est fidei regula – fundamentum est commune nobis et haereticis, quos impugnare conamur. . . .

[2] I 3 A. S. o. S. 38 Anm. 2

[3] I 8 A ff.

[4] H. Diem, Grundfragen der biblischen Hermeneutik, Theol. Ex. heute, N. F. Heft 24, S. 7.

[5] I 831: Universalis autem ecclesia multas praedicat veritates, quae nec in sacris scripturis habentur nec ex solis scripturis sacris possunt inferri necessario.

[6] I 831: Et sic patet per istas rationes quod multae sunt veritates quibus oportet necessario assentire, hoc est, de necessitate salutis, quae tamen in sacris scripturis non continentur, nec ex illis solum formaliter et necessario possunt inferri. Et ista opinio apparet mihi probabilior alia.

[7] I 675 D.

austauschbare Größen. Wer der einen glaubt, glaubt implicite auch der anderen[1]. Zum katholischen Glauben gehört beides: Gehorsam der Schrift und der Lehre der Kirche gegenüber. Dabei sind Schrift und Kirche, die einander nie widersprechen, wohl aber ergänzen dürfen, zusammengehalten durch ein und denselben Geist, der sowohl durch die Schrift als auch durch die von ihm inspirierte und geleitete Kirche spricht. Auf diese Weise ist für Gerson letztlich doch die Einheit der Offenbarung gesichert.

## II

Gersons Hauptinteresse in der Theorie der Schriftauslegung gehört der Feststellung des sogenannten *sensus literalis,* des wörtlichen Sinnes.

1. Zwei Fragen drängen sich hierbei auf: Einmal, was versteht Gerson unter sensus literalis? Und dann, wie und durch wen wird der sensus literalis bestimmt? Die Antwort auf diese Fragen ist im Blick auf Faber Stapulensis und Luther bedeutungsvoll.

a. *Was ist für Gerson sensus literalis?* Est enim sensus literalis vere et proprie dictus ille, quem Spiritus sanctus principaliter intendebat, et qui ex circumstantiis literae scipturae sacrae trahi potest et debet, sicut expositores sacri fecerunt atque docuerunt[2]. Oder an anderer Stelle heißt es: Est autem sensus literalis non solum grammaticalis, sed nec stricte logicalis, verum ille quem spiritus sanctus principaliter intendebat, qui ex circumstantia literae cum causis dicendi et modis exponendi magis patet[3]. Das heißt vor allem: der eigentliche wörtliche Sinn ist der vom Heiligen Geist beabsichtigte Sinn. Dieser wörtliche Sinn ist daher nicht mit dem grammatikalischen oder logischen Sinn identisch, besitzt doch die ganze Schrift, wie wir oben schon hörten, ihre eigene Logik. Von der „heterogenen" Betrachtungsweise der Schrift aus wird also diese Definition des sensus literalis gefordert und verständlich. Es ist im Grunde die genuin nominalistische Scheidung von Philosophie und Theologie, die sich in dieser Bestimmung des wörtlichen Sinnes der Schrift auswirkt. Genau so wenig wie Theologie und Philosophie, Bibel- und Profanwissenschaft hinsichtlich des

[1] I 829 A: qui firmiter tenet omnia in sacra scriptura contenta ac doctrinam universalis Ecclesiae esse vera et sana, et nulli contrario pertinaciter adhaeret, fidem integram et inviolatam tenet implicite. Nam si quis credit quod quidquid Ecclesia credit est verum, credit implicite isti. Beatus Andreas fuit apostolus quia ecclesia istam tradit, licet talis ignorat quod ecclesia illud credat.

[2] I 24 C. [3] I 11 D.

Inhaltes, der Methode wie auch der erkenntnistheoretischen Unterlagen zusammenstimmen, ebensowenig haben sensus literalis und Logik bzw. Grammatik etwas miteinander zu tun. Sensus literalis sacrae scripturae accipiendus est non secundum vim logicae seu dialecticae. . . .[1]! Das dem Heiligen Geist als dem Verfasser der Schrift gemäße Verständnis der Schrift ist der wahre und eigentliche wörtliche Sinn. Der sensus literalis ist daher nicht identisch mit der litera, also mit dem was „da-steht", sondern eine der Intention des Geistes Gottes entsprechend interpretierte litera[2]. Sensus literalis, wörtlicher Sinn der Schrift ist nach dem Verständnis Gersons bereits Interpretation, bereits Exegese der Schrift im theologischen Sinne.

Es ist von hier aus verständlich, wenn Gerson gelegentlich seinen sensus literalis auch sensus theologicus literalis nennt[3]. Die 5. These über den wörtlichen Sinn gibt darüber Auskunft: sensus logicalis verus in assertione theologica non excusat asserentem quin talem assertionem debeat revocare, si falsa sit in *sensu theologico literali* aut si sit scandalosa vel piarum aurium offensiva aut aliter male sonans[4]. Es geht um den theologischen, d. i. den vom Heiligen Geist beabsichtigten Sinn, nicht um irgendein logisches Verständnis der Schrift. Die Vernunft ist dem ersteren, dem theologischen Verständnis, unterzuordnen. Das sind Gedankengänge, welche aus dem nominalistischen Denken hervorgegangen sind. Auf die Verwandtschaft der Hermeneutik des Faber Stapulensis und des jungen Luther mit diesen Ideen wie auch auf den nicht unwesentlichen Differenzpunkt vor allem Luther gegenüber wird weiter unten eingegangen werden.

Von diesem sensus literalis ist die „judaisierende" literale Exegese der Rabbinen – Gerson nennt Rabbi Salomo (Raschi bzw. Yarchi) und Rabbi Moyses – zu unterscheiden und als falsch abzulehnen, erwachsen doch aus solcher Auslegung die Irrtümer der Begarden, der Armen von Lugano u. a., welche die Bibel in der Volkssprache haben[5]. So kennt Gerson – wie Faber und der junge Luther – einen doppelten wörtlichen Sinn, einen wahren und einen falschen, einen eigentlichen und einen uneigentlichen, einen dem Heiligen Geist und einen der allgemeinen Logik entsprechenden.

---

[1] I 3 A.

[2] I 24 C: . . . dicimus quod aliud est litera, aliud est sensus literalis vel quod de sensu literali scripturae sacrae impropriissime locuti sunt. Est enim sensus literalis vere et proprie dictus ille, quem spiritus sanctus principaliter intendebat. . . .

[3] Man wird hier an Luther erinnert, der von dem literalis sensus propheticus spricht. Vgl. WA 4; 416, 23 f; 281, 35; 282, 34 f; 305, 3 ff und F. HAHN, Die heilige Schrift als Problem der Auslegung bei Luther, Ev. Th. 1951, S. 415.

[4] I 3 B Quinta prop.

[5] I 459 B. – Sind ihm die Rabbinen aus der Postille Lyras bekannt?

b. *Wie und durch wen wird der sensus lit. bestimmt?* Hier macht sich wieder das nominalistische und kirchlich-positivistische Interesse, aber wohl auch das juristische Interesse Gersons bemerkbar. Die Definition des sensus literalis ist nicht etwa an die Geistbegabung des Einzelnen gebunden (man denke an Faber), sondern sie ist Aufgabe der Tradition und der Gesamtkirche. Es dürfte wohl auf mehr als nur auf persönlicher juristischer Neigung Gersons beruhen[1], wenn Gerson von gesetzlicher autoritativer Festsetzung des sensus literalis spricht[2] und „richterliche Strenge" gegen die fordert, welche den von der Kirche festgesetzten wörtlichen Sinn verdrehen. Auch hier zeigt sich der kirchliche Positivismus, der ja hinsichtlich seines gesetzlichen Zuges mit dem Humanismus verwandt ist. Große Bitterkeit und Resignation, aber auch Lebenserfahrung verraten die Sätze, in denen Gerson Autorität und Gehorsam für den von der Kirche, insbesondere von der höheren Hierarchie erklärten sensus literalis fordert. Die Auslegung der Schrift muß gleichsam normiert und „gesetzlich geschützt" werden, magis iudiciali severitate et executione punitiva, quam ratiocinatione curiosa per scripturas aut verba; denn – stultus verbis non erudietur[3]! Ähnlich heißt es in der siebenten These über den sensus literalis[4]: Sensus literalis si et dum expugnatur temporibus nostris, in his quae sunt iam aperte per ecclesiam determinata ac recepta, non oportet agere curiosis ratiocinationibus adversus impugnatores, sed statutis punitionibus uti. . . . Gerade weil Gerson weiß: in ratiocinando et altercando adversus veritatem non est apud multos finis, fordert er Kirchen- und Lehrzucht gegen die Irrlehrer und Beugung unter die Autorität der Oberen und Vorgesetzten[5]. Der starre, ge-

---

[1] Daß diese Neigung bei Gerson vorhanden ist, ist unzweifelhaft.

[2] I 4 Decima prop.: sensus literalis sacrae scripturae rationabiliter explicatur apud studia generalia . . . per dioecesanorum sententiam cum consilio doctorum theologorum in eisdem studiis degentium. Vgl. auch I 105 D.

[3] I 460 AB. [4] I 3.

[5] I 4 Duodecima prop.: sensus literalis sacrae scripturae si negetur esse verus, et impugnetur tam verbo quam facto, per illos praesertim qui subsunt praelatis et inquisitoribus qui sensum talem declaraverant esse de sacra scriptura, consurgit, ut frequenter, vehemens suspicio contra tales, quod sint haeretici, sc. quod habent depravationem in intellectu per errorem, et in affectu per incorrigibilitatem vel pertinaciam. Ratio est: primo, quia praeferunt sensum suum iudicio prudentiorum et sapientiorum. Transgrediuntur etiam terminos quos ponunt patres eorum. Altera ratio est: dum ea quae determinata vel declarata sunt per iudices et concilium fidei, sunt talia quae debent explicite credi per illos et ab illis qui contradicunt. S. auch prop. sexta ebenda: Appositae sunt tandem poenae per iudices tam ecclesiasticos quam saeculares contra eos qui proterva temeritate nollent ecclesiasticae determinationi subiacere. Et hoc necessaria provisione factum est, quoniam in ratiocinando et altercando adversus veritatem non est apud multos finis.

radezu harte und gesetzliche Kirchenbegriff Gersons enthüllt sich hier am ausgeprägtesten.

Für die Auslegung der Schrift sind zwei Faktoren, die Tradition und die Entscheidung der Synoden bzw. der Konzilien, maßgebend. Es scheint, daß Gerson hierbei von einem doppelten Interesse geleitet wird: erstens von einem letztlich humanistischen Interesse, nämlich von der Möglichkeit, über die Tradition, also über Doktoren, Märtyrer und Apostel auf Christus selber, zur ecclesia primitiva zurückzugelangen, und zweitens von der Absicht, auf diese Weise gleichzeitig die Echtheit des von der Kirche vertretenen sensus literalis zu erweisen. In beide Gedanken ist dazu noch der Autoritätsgedanke verwoben. Man wird sagen können: neben die Konzilien bzw. Kirche, die ja gubernante spiritu sancto entscheiden, tritt gleichsam eine Art historischer Rückversicherung durch die Tradition, so daß die Echtheit des sensus literalis doppelt gewährleistet ist.

Diese historische und, wie ich meine, humanistische Linie zeigt auch deutlich die 6. These über den sensus literalis, in der er gleichsam einen Stammbaum für den sensus literalis aufstellt: Sensus literalis sacrae scripturae fuit primo per Christum et Apostolos revelatus et miraculis elucidatus, deinde fuit per sanguinem martyrum confirmatus, postmodum sacri doctores per rationes suas diligentes contra haereticos diffusius elicuerunt praedictum sensum literalem et conclusiones ex illo clarius vel probabilius consequentes; postea successit determinatio sacrorum conciliorum, ut, quod erat doctrinaliter discussum per Doctores, fieret per ecclesiam sententialiter definitum[1].

Der durch Tradition und Konzilsbeschlüsse festgelegte sensus literalis steht auf derselben Ebene wie etwa das Symbolum und gehört zur Heiligen Schrift[2]. Diese Qualifikation des sensus literalis versteht sich von selber, da ja die Stelle, die den wörtlichen Sinn bestimmt, das Konzil, göttliche Autorität besitzt.

2. Fragen wir schließlich noch nach den Ursachen, die zur falschen Auslegung der Schrift führen.

---

[1] Den Hinweis auf die Urgemeinde zeigt auch außer dem im Text zitierten Beispiel aus I 3 das folgende Zitat: I 459 BC: Scriptura sacra in sui receptione et expositione authentica finaliter resolvitur in autoritatem, receptionem et approbationem universalis ecclesiae, praesertim primitivae, quae recepit eam et eius intellectum immediate a Christo, revelante spiritu sancto in die pentecostes et alias pluries.

[2] I 3 prop. octava: sensus literalis sacrae scripturae, si reperitur determinatus et decisus in decretis et decretalibus et codicibus conciliorum, iudicandus est ad theologiam et sacram scripturam non minus pertinere quam Symbolum Apostolorum: Propterea non est spernendus tanquam humana seu positiva constitutione fundatus.

Es ist einmal die Unwissenheit über die Fassungskraft des menschlichen Intellekts, weiß doch der Nominalist Gerson: limitatum esse intellectum humanum. Der begrenzte menschliche Verstand ist also die eine Fehlerquelle einer falschen Exegese. Die andere ist die inordinata affectio vel voluntatis depravatio. Es ist bemerkenswert, daß Gerson die Fehlerquelle psychologisch zu umschreiben sucht, während z. B. Faber die Ursache falscher Auslegung in einem Mangel an pneumatischer Gabe (defectus spiritus) erkennen will. Es mag ein dem Nominalismus und der Mystik, aber auch dem Humanismus gemeinsames psychologisches Interesse sein, das hier zum Ausdruck kommt[1]. Die Gemeinsamkeit muß darin gesehen werden, daß der Nominalismus im Blick auf seine Erkenntnistheorie und Universalienlehre an der psychologischen Betrachtungsweise der spätmittelalterlichen Mystik Interesse hat, ein Interesse, das auch von der dem Menschen zugewandten Lebensphilosophie des Humanismus geteilt wird.

So darf man sagen: Wörtlich ist für Gerson die Auslegung, die der Absicht des Heiligen Geistes entspricht. Darüber entscheidet die Kirche, diese bietet die Gewähr für die Richtigkeit der Auslegung, da sie vom Heiligen Geist geleitet wird und daher nicht irren kann. Sensus scripturae literalis iudicandus est, prout ecclesia spiritu sancto inspirata et gubernata determinavit, et non ad cuiuslibet arbitrium vel interpretationem[2]. Man wird daher Gerson richtig interpretieren, wenn man seine Definition des sensus literalis[3] folgendermaßen variiert: Est autem sensus literalis non solum grammaticalis sed nec stricte logicalis, verum ille quem ecclesia universalis spiritu sancto inspirata et gubernata principaliter intendebat. Wiederum wird hier nominalistisches Gedankengut offenbar. Der Heilige Geist wirkt nicht direkt und unmittelbar, sondern ist in der von Gott gewollten Ordnung der Kirche wirksam. Der kirchliche Positivismus des Nominalismus hat seine theologische Begründung in der letztlich biblischen Lehre, daß Gott — und das ist ein Zeichen seiner Barmherzigkeit — im Konkreten, im Wort und Sakrament, für uns zugänglich ist. Darauf hat E. Seeberg im Blick auf Luther wiederholt hingewiesen[4].

---

[1] Über Gersons Psychologie vgl. Dress, aaO S. 70 ff.

[2] I 3 A. — Hier wird dann auf Augustins Satz „evangelio non crederem etc." hingewiesen und hinzugefügt: Nota quod resolutio finalis saltem declarativa est ad ecclesiam et ad concilium eam representans, quia quod Evangelium Marci sit Evangelium Christi plus quam Evangelium S. Thomae vel Nicodemi credimus ex traditione ecclesiae.

[3] S. o. S. 41.

[4] E. Seeberg, Luthers Theologie, Motive und Ideen. I. Die Gottesanschauung. S. 182 ff., 190 ff.

3. In Gersons Theorie des sensus literalis sind hier und da allgemeine Aussagen über die Auslegung der Schrift eingestreut, die das Bild, das wir bisher über seine Theorie der Schriftauslegung gewonnen haben, etwas vervollständigen.

a. Vor allem wird des öfteren der Grundsatz der *Interpretation aus dem Zusammenhang* betont. Die Schrift ist ein Ganzes und muß als solche ausgelegt werden. Sacra scriptura debet considerari quasi sit una propositio copulativa connectens singulas partes et unam confirmans per alteram, elucidans et exponens; quoniam si propositio aliqua sacrae scripturae posita assertive per auctorem suum qui est spiritus sanctus, esset falsa, tota sacrae scripturae (sicut dicit Augustinus) vacillaret auctoritas[1]. Weil die Schrift ein Ganzes unter sich eng verbundener Teile darstellt, darf bei der Auslegung nicht der Sinn, den eine einzelne Stelle für sich betrachtet ergibt, als authentisch festgehalten werden, sondern jene Stelle ist mit anderen Sätzen der Schrift zu vergleichen und in Übereinstimmung zu bringen[2]. Gerade weil oftmals Aussagen der Schrift mehrdeutig sind, ist es nötig, sie untereinander auszugleichen[3]. Allerdings kennt Gerson nicht einen Scopus der Schrift wie etwa Luther, für den die Rechtfertigungslehre Inhalt und Ziel der Bibel war. Concordare passum cum passu, et unum per alterum iudicare – so faßt Gerson selber einmal diesen Grundsatz der Schriftauslegung zusammen[4]. Man geht wohl nicht fehl, wenn man hierin ein humanistisches Element in Gersons Theorie der Exegese erblickt, zumal er seinen Grundsatz mit dem Hinweis auf dieselbe Methode in allen anderen Wissenschaften unterstreicht[5]. Dasselbe Prinzip findet sich auch bei Faber Stapulensis, der z. B. in seiner Psalmenauslegung anfänglich zu jeder Exegese eine Concordia hinzufügt. Vermutlich hat die mittelalterliche oder gar augustinische Tradition – man vergleiche De doctrina christiana – dies Prinzip mitgestaltet.

b. *Wer darf nun Schriftauslegung treiben?* Antwort: die Kirche bzw. die, welche ex officio hierarchico dazu das Recht haben, also doctores et pastores, praelati et inquisitores. Ja, Gerson geht sogar soweit, daß

---

[1] I 457 C.

[2] I 457 D: Sacra scriptura, dum consideratur in aliqua sui parte vel propositione, non est tenenda in solis terminis illius propositionis, aut in illo sensu quem illa propositio sic per se et nude considerata facit: sed conferenda est et concordanda per comparationem ad alios sacrae scripturae passus. Vgl. auch I 24 C.

[3] IV 623 A: . . . saepenumero dictiones sunt aequivocae, et aliter sumuntur in uno, quam in alio loco aut quam in communi sumuntur grammatica. Et est necesse concordare unum scripturae locum per alterum, alias inveniretur contradictio.

[4] I 458 A.

[5] Ib.: sic fit in omnibus aliis scientiis et doctrinis. . . .

er die Bibelauslegung in erster Linie den Bischöfen vorbehalten sein lassen will[1]. Der kirchliche Positivismus zeigt sich z. B. darin, daß Gerson die Meinung ausspricht: den Doktoren und Pastoren das Amt als Ausleger und Glossatoren der Schrift wegnehmen, bedeutet soviel wie der Wahrheit den Weg verschließen und ihn für Irrtümer öffnen[2].

Auf derselben Linie liegt es, wenn Gerson ein einziges bestimmtes Studium der Theologie für die ganze Kirche oder wenigstens für Frankreich fordert[3] und um dieser Einheitlichkeit willen die Übersetzung der Bibel in die Volkssprache ablehnt. Nur für die moralischen und historischen Teile der Schrift will er eine Übersetzung gelten lassen[4]. Er hat Sorge, daß durch schlechte Übersetzungen oder anmaßendes, unbescheidenes Verständnis die Auslegungen der Väter (doctores sancti) zurückgedrängt werden[5]. Man erkennt hieran, wie stark das kirchlich-positivistische Denken bis in konkrete Einzelheiten hinein Gerson begleitet.

Welche subjektiven Anforderungen werden an den gestellt, der um seines Amtes willen zur Auslegung der Schrift verpflichtet ist? Vier Eigenschaften werden genannt. Ein zur Bibelexegese befähigter Mann muß 1. begabt mit Verstand, 2. geübt im Studium, 3. bescheiden im Urteil, 4. frei von einem Laster sein[6]. Es ist das Idealbild eines humanistischen Gelehrten, das hier gezeichnet wird. Es ist nicht auffällig, daß das pneumatische Element – etwa die Forderung, daß der Exeget vom Heiligen Geist inspiriert auslegen muß – fehlt, wenn man bedenkt, daß ja jede Auslegung der Schrift erst von der vom Heiligen Geist regierten Kirche und dem diese repräsentierenden Konzil gebilligt werden muß.

4. Eine Frage bleibt noch zu beantworten: in welchem *Verhältnis* steht *Faber Stapulensis*[7] *zu Gerson?* Ist eine Verwandtschaft zwischen

---

[1] I 4 Prop. undecima et duodecima.

[2] II 443 C: . . . quibus (sc. doctoribus et pastoribus) hoc officium (sc. interpretari et glossare scripturas) tollere, quid aliud est, Domine Deus, quam obstare ne declaratio sermonum tuorum illuminet et intellectum det parvulis? Quid aliud praeterea, quam veritati viam claudere et erroribus aperire?

[3] I 105 D. [4] Ebenda.

[5] IV 623 BC: Quemadmodum de biblia bene et vere in Gallicum translata bonum aliquod, si sobrie intelligatur, potest emanare, sic per oppositum innumeri errores et mala evenire possunt, si male fuerit traducta aut praesumptuose intellecta, refutando sensus et sanctorum doctorum expositiones. Vgl. auch Dress, aaO S. 8.

[6] I 458 AB. – Vgl. auch IV 623 A, wo nicht nur ein grammatikalisches Verständnis der Schrift gefordert wird, . . . etiam requiritur ingens et longum studium tam in aliis scientiis philosophiae et logicae quam in sanctis doctoribus, qui inspiratione divina, et unum alteri comparando, sanctam exposuere scripturam. Alioquin simplex grammaticus mox bonus esset theologus. . . .

[7] Über Faber vergleiche meine Arbeit über „Faber Stapulensis und Luther"

den Auslegungsgrundsätzen des Stapulensis und denen Gersons festzustellen? Unzweifelhaft ja! Daß Faber die Schriften Gersons kannte, dürfte ziemlich sicher sein. Vergleicht man nämlich beider Prinzipien, so fällt die fast wörtliche Übereinstimmung auf. Zweierlei ist beiden gemeinsam:

*Erstens* die Theorie des doppelten wörtlichen Sinnes. Auch Faber unterscheidet – übrigens auch wie Luther, der darin von ihm beeinflußt sein dürfte – einen wahren und einen falschen, einen literal-theologischen und einen literal-jüdischen, einen eigentlichen und einen uneigentlichen wörtlichen Sinn der Bibel. Beide, Gerson wie Faber, kennen den sensus literalis proprius im Unterschied von der literalen Exegese der Rabbinen. Beide können daher von einem sensus theologicus literalis (Gerson) bzw. sensus literalis spiritualis (Faber) sprechen in demselben Sinne wie Luther von einer litera spiritualis und einem sensus literalis propheticus redet[1]. Wie Gerson weiß auch Faber, daß das rechte wörtliche Verständnis der Schrift nicht mit dem grammatikalischen Sinn identisch ist[2].

*Zweitens* ist für beide – und wiederum auch für Luther – der rechte Wortsinn der Schrift der vom Heiligen Geist bestimmte. Bei den Aposteln und Evangelisten fand Faber den Sinn der Schrift, qui est intentionis prophetae et spiritus sancti in eo loquentis[3]. Das ist der eigentliche sensus literalis, quem autor *intendit,* qui ut plurimum est *spiritus sanctus*[4]. Sagte Gerson nicht ähnlich? Est enim sensus literalis vere et proprie dictus ille, quem *Spiritus sanctus* principaliter *intendebat*[5]! Der Geist Gottes als der Verfasser der Schrift bestimmt den Wortsinn der Bibel. Rechter sensus literalis, legitimes wörtliches Verständnis der Bibel muß also – darin sind sich Faber und Gerson einig – der Intention des in der Schrift redenden Geistes Gottes entsprechen.

---

ZKG 1938, S. 356–432 und neuerdings G. Ebeling, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, ZThK 1951, bes. S. 220 ff.

[1] Siehe zu Gerson I 11 D; 24 C und 3 A (sensus theologicus literalis), s. o. S. 42 und S. 41 Anm. 2–3 und S. 42. Anm. 1, 2 u. 4. Zu Faber vgl. dessen Vorrede zum Quincuplex Psalterium: Quapropter duplicem crediderim sensum literalem hunc improprium caecutientium et non videntium qui divina solum carnaliter passibiliterque intelligunt; illum vero proprium videntium et illuminatorum, hunc humano sensu fictum, illum divino spiritu infusum, hunc deprimentem, illum vero mentem sursum attolentem. S. ZKG 1938, S. 410 ff. Zu Luther ebenfalls ZKG 1938, S. 429 und G. Ebeling, aaO S. 220 f.

[2] Vgl. ZKG 1938, S. 412.

[3] Fabers Vorrede zum Quincuplex Psalterium.

[4] So Faber im Kommentar zu den paulinischen Briefen, Paris 1512 p. 206a. – Auch p. 206b: quapropter qui alio modo scripta intelligunt et ali(ter) applicant quam intendit spiritus prophetae, non est sensus literalis. . . .

[5] Gerson Opera I 24 C.

Beide meinen dasselbe, wenn der eine vom sensus theologicus literalis (Gerson) und der andere vom sensus literalis spiritualis (Faber) spricht.

Diese Unterscheidung eines doppelten sensus literalis, wie sie hier Gerson vertritt, findet sich – darauf hat GERHARD EBELING aufmerksam gemacht – ansatzweise „schon bei Lyra und wird bei anderen spätmittelalterlichen Exegeten klar ausgesprochen“ [1]. Vor allem dürfte deutlich sein, daß Fabers hermeneutische Prinzipien, die eine freilich nicht zu überschätzende Bedeutung für die Hermeneutik der ersten Psalmenvorlesung Luthers gewannen, keineswegs aus dem Rahmen der hermeneutischen Tradition herausfallen. Wichtiger ist die Erkenntnis, daß trotz der formalen Übereinstimmung zwischen Gerson bzw. Faber auf der einen Seite und dem jungen Luther auf der anderen Seite bedeutsame, letztlich in der theologischen Konzeption verankerte Unterschiede vorhanden sind. Bei Gerson wie bei Faber fehlt der von Luther bereits in der ersten Psalmenvorlesung immer wieder betonte Gedanke, daß der wörtliche Sinn paradox und für den natürlichen Menschen verborgen und anstößig ist. Während z. B. Gerson eine Schriftauslegung für falsch hält, die Ärgernis erregt oder fromme Ohren verletzt [2], betont Luther, daß das Evangelium gegen unseren Sinn und Verstand wirkt [3].

Fabers Differenz zu Gerson scheint mir u. a. vor allem darin zu bestehen, daß bei ersterem der starre Kirchenbegriff Gersons durch humanistische [4] und neuplatonische Elemente [5] erweicht wurde. Was bei Gerson der Kirche zukommt, das weist Faber dem Geist zu. Obwohl auch bei Gerson, wie DRESS [6] gezeigt hat, genug Anzeichen einer „mystischen Theologie“ (E. SEEBERG) zu finden sind, so hat doch der starke positivistische Zug im Kirchenbegriff die Theologie Gersons charakteristisch geprägt.

Versucht man Gerson theologiegeschichtlich im Blick auf seine Hermeneutik einzuordnen, so könnte man wohl sagen: Gersons Theorie stellt den Endpunkt einer Entwicklung dar, die erst rund 150 Jahre

---

[1] So G. EBELING, Luthers Psalterdruck vom Jahre 1513, ZThK 1953, 1, S. 93 f. EBELING verweist auf Lyra, aber auch auf Paulus v. Burgos (gestorben 1435), Matth. Doering (gestorben 1469) und Perez de Valentia (gestorben 1491). Ob die drei zuletzt Genannten Gersons Schriften kannten, vermag ich nicht zu sagen.

[2] I 3 B Quinta prop.

[3] Vgl. G. EBELING, Die Anfänge von Luthers Hermeneutik, ZThK 1951, S. 222 ff. und meinen Aufsatz: Luthers Auslegungsgrundsätze und ihre theologischen Voraussetzungen, Z. syst. Th. 12 (1934/35), S. 179 ff.

[4] Ich denke an Fabers Interesse an der Übersetzung der Bibel in die Volkssprache, an seine Ablehnung der Heiligenverehrung, an seinen Kirchenbegriff u. a. Vgl. auch ZKG 1938, S. 416 ff.; 396 ff.

[5] ZKG 1938, S. 356 ff.

[6] DRESS, aaO S. 49 ff.

später im Tridentinum offiziellen und jedermann lehrmäßig verpflichtenden Ausdruck fand. Dort wurde beschlossen, daß niemand die Heilige Schrift zu interpretieren wage contra eum sensum, quem tenuit et tenet sancta mater ecclesia, cuius est iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum aut etiam contra unanimem consensum patrum[1]. Die vom Heiligen Geist geleitete Kirche garantiert die legitime, der Intention der biblischen Schriftsteller entsprechende, Auslegung der Schrift. Wenn das Vaticanum die Auslegung letztlich an das unfehlbare Lehramt des Papstes bindet, so steht das freilich im strikten Gegensatz zu Gerson, für den auch die päpstliche Autorität der des Konzils untergeordnet war[2].

---

# Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie[3]

Von Wilhelm Anz

## I

In dem Streit zwischen Vernunft und Glaube hat sich seit der Aufklärung folgende Lage ergeben: *Die Vernunft wird religionskritisch.* Sie fragt danach, ob der Glaube mit ihr vereinbar ist. Fällt die Antwort negativ aus, dann bleibt für den Glauben kein Raum. Was

---

[1] Denzinger 786. Fast wörtlich ebenso im Vaticanum, s. Denzinger 1788.

[2] S. o. S. 38 f. Gerson ist bekanntlich ein energischer Vertreter der Konziliartheorie zur Zeit des Konstanzer Konzils. G. Ebeling hat in seinem Aufsatz: Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, ZThK 1950, S. 37 Anm. 1, gezeigt, wie trotz der Enzyklika Divino afflante spiritu von 1943 und der darin erfolgten Freigabe gewisser historischer Auslegungsgrundsätze an der grundsätzlichen Vorschrift des Vaticanums de interpretatione sacrae scripturae – die Kirche als die entscheidende Auslegungsinstanz – festgehalten wird. Vgl. auch H. Diem, Grundfragen der biblischen Hermeneutik, Theol. Ex. heute, N. F. Heft 24, S. 5 ff.

[3] Den vorliegenden Aufsatz habe ich auf einer Tagung des Arbeitskreises früherer Marburger Theologen im Oktober 1953 vorgetragen. Er ist als philosophischer Beitrag zu der dort geführten Diskussion gedacht. Die Anmerkungen sind für den Druck hinzugefügt.

Ich zitiere die Werke nach der Übersetzung von Schrempf = Jen. (Jenaer Ausgabe), den Begriff der Ironie nach der Übersetzung von Kütemeyer = Ironie, die

außerhalb der vernünftigen Erkenntnis fällt, hat keine Wahrheit. Fällt die Antwort positiv aus, dann erscheint der Glaube als eine Vorstufe der vernünftigen Autonomie. Man kann seinen relativen Wert würdigen, ohne durch ihn gebunden zu sein. So haben z. B. Lessing und Hegel den Glauben beurteilt.

Kierkegaard hat eine dritte, der Aufklärung widersprechende Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Glaube versucht. Bei ihm wird *der Glaube vernunftkritisch*. Es kommt Kierkegaard darauf an, zu zeigen, daß die Vernunft die eigentliche Wirklichkeit des Menschen, die der Glaube meint, nicht erfaßt. Kierkegaard hält sich in seinen Erörterungen vor allem an die Philosophie als die legitime Repräsentantin der Vernunft. Wir fragen daher zuerst: *Was versteht Kierkegaard unter Philosophie?*

Kierkegaard kennt nur die Philosophie des vernünftigen Selbstbewußtseins. Das vernünftige Selbstbewußtsein ist *absolut*. Es hat sich aus aller Abhängigkeit von den Vormeinungen der natürlichen Erfahrung und den Vorurteilen der Tradition gelöst. Es setzt allein sich selbst und sein reines Denken voraus. Vermöge seiner ist es *autonom* und *souverän*. Es findet in sich selbst die Maßstäbe, nach denen es die Welt erkennend ordnet und handelnd beherrscht. Es ist *selbstgenugsam*; denn es ruht in der reflektierenden Besinnung auf sich als reines Denken. Alles außerhalb seiner Liegende begegnet nur als Objekt seiner Erkenntnis. Für die Philosophie ist nach Kierkegaard Sein gleich Gedachtsein[1].

Diesen Grundtypus des philosophischen Selbstbewußtseins findet Kierkegaard in allen bedeutenden Erscheinungen des modernen Geistes abgewandelt wieder: nicht nur in der wissenschaftlichen Aufklärung, sondern auch in der romantischen Dichtung und Reflexion und vor allem in der idealistischen Philosophie. Kierkegaard kommt hier zu folgender Kritik: Das philosophische Selbstbewußtsein ist bestrebt, vermöge seiner Vernunft die Welt *immanent*, d. h. aus sich selbst zu erklären. Es setzt sich damit an die Stelle Gottes; denn es ist bestrebt, durch seine produktive Tätigkeit den „absoluten Zusammenhang" des Seienden hervorzubringen. Der autonome Verstand tendiert seinem Wesen nach dahin, unendlicher Verstand zu sein. Das ist eine Selbstüberhöhung, in der das Verständnis des Erkennenden für sein von der Not des Daseins bedrängtes Leben verloren geht[2].

Tagebücher nach der dänischen Ausgabe von Heiberg und Kuhr = Pap. (Papirer). Gelegentlich weise ich auf die von Th. Haecker besorgte Auswahl der Tagebücher hin = H.

[1] Vgl. Jen. VII S. 3, 28, 39, 43; Jen. VI S. 248; Jen. V S. 74 f. Anm.

[2] Vgl. Jen. VI S. 195; Jen. VIII S. 88.

Aber nur wer dieser Not nicht ausweicht, bewahrt seine Menschlichkeit. Nur er bleibt Person. Wir sind jedoch zuerst Person. Die Personalität ist unsere Grundwirklichkeit. Wir halten sie fest im ethischen Handeln, wenn wir Gott als den Herrn unserer Freiheit anerkennen und ihm gehorchen[1]. Die Wirklichkeit dieses ethischen Handelns heißt bei Kierkegaard Existenz.

Damit ist der Philosophie eine deutliche Grenze gesetzt. Wir erreichen die eine Wirklichkeit, auf die es ankommt, nicht mit Hilfe der Vernunft als Denkende, sondern in unserm ethischen Handeln als Existierende. Nun ist aber bei Kierkegaard der Mensch in seinem Leben an die – immer autonom gedachte – Vernunft gebunden. Diese Bindung enthält in sich eine große Gefahr. Sie droht den Menschen von seinem ursprünglichen Wesen abzuschneiden. Kierkegaard hält die Bindung des Menschen an seine Vernunft für so verhängnisvoll, daß er sein eigenes vernunftkritisches Denken, vom Offenbarungsglauben her geurteilt, als philosophisch und das heißt für ihn als wahrheitsfremd, als der Sünde verfallen bezeichnet. Es gibt keine menschliche Denkbemühung außerhalb des aktuellen Glaubens, die nicht die menschliche Grundwirklichkeit immer wieder verstellte und verwirrte. Nur der Glaube erreicht, was der Philosophie versagt bleibt: er bringt das Selbstbewußtsein dazu, auf seine Selbstgenugsamkeit zu verzichten und sich ganz dem Anspruch der ethischen Existenz und damit Gottes auszusetzen[2]. So können wir denn die Kritik an der Philosophie nicht zu Ende führen, ohne zu fragen, *was Kierkegaard unter Glaube versteht.*

Der Glaube, den Kierkegaard durch die Kritik an der Philosophie zum Sprechen bringen will, ist „das Alte, Bekannte und von den Vätern Überlieferte“[3], etwa der Glaube des Neuen Testamentes in der Auslegung, die ihm die reformatorischen Bekenntnisschriften gegeben haben. Kierkegaard hat das Bewußtsein, über den *Inhalt* des Glaubens nichts Neues zu sagen. Aber er weiß zugleich und rechnet es sich als sein Verdienst zu, daß er dieses Vertraute und Überlieferte „womöglich auf eine noch innerlichere Weise“[4] hat lesen lehren. Kierkegaard hat ein klares Bewußtsein darüber, daß er die *Form* der Glaubensüberlieferung geändert hat. Er hat zu diesem Zweck eine be-

---

[1] Jen. VIII S. 37.

[2] Diese Grenze ist an der Position des „sokratischen Denkers“ in den „Philosophischen Brocken“ dargestellt. Alle Existenzdialektik außerhalb des Offenbarungsglaubens ist „sokratisch“. Über das Scheitern und die Wahrheitsfremdheit des Verstandes vgl. Jen. VI S. 11, 34 ff., 42 f.

[3] Jen. VII S. 278.

[4] Jen. VII S. 278.

sondere Weise der Mitteilung, *die Existenzdialektik,* methodisch ausgebildet.

Die Existenzdialektik macht sich die Kritik an der Vernunft zunutze. Sie geht davon aus, daß die ethische Existenz und das in ihr entspringende, den Glauben begründende Verhältnis zu Gott der Vernunfterkenntnis unzugänglich sind.

Diese Erfahrung findet ihren methodisch klaren Ausdruck in dem Begriff des *Paradox.* Das Paradox ist, wie Kierkegaard sagt, eine „ontologische Bestimmung"[1]. Es ist der Grundbegriff der Existenzdialektik. In ihm ist festgelegt, daß die Vernunft prinzipiell auf die Sphäre des „Objektiven" eingeschränkt ist. Die Vernunft stößt in der Existenz auf einen Bereich, der ihr jenseits, ihr unbekannt bleibt. Umgekehrt muß sich die Existenz in der Sphäre der innerlichen Gewißheit halten und darauf verzichten, ihr Wissen von sich durch objektiv Feststellbares zu sichern, wenn sie nicht die ihr eigene Wahrheit verlieren will. Existenzwahrheit gibt es nur als „subjektive", in persönlicher Entscheidung festgehaltene Gewißheit des Glaubens, nicht als neutrale vernünftige Erkenntnis von „Objektivem".

Zwischen Vernunft und Existenz besteht in gewisser Weise Übereinstimmung. Wer beide Sphären aufeinander bezieht, kann die eine durch die andere kontrollieren und vor Grenzüberschreitungen schützen. Diese Beziehung ist das Geschäft der Existenzdialektik. Innerhalb der Existenzdialektik begrenzt der Glaube die Vernunft auf den ihr eigenen Bereich der objektiven Erkenntnis, die Vernunft hilft dem Glauben, seine Wahrheit reiner, innerlicher zu verstehen. Sie ermöglicht es ihm, sich in aller Klarheit von objektiver Erkenntnis, z. B. von rein historischem Wissen zu unterscheiden. Es liegt an der Klarheit des Glaubenden über sich selbst, ob er in der Religionskritik eine Gefahr für seinen Glauben sieht, oder ob er sie vielmehr als eine Hilfe versteht, den paradoxen Charakter der Existenz zu bewahren.

Bei Kierkegaard stehen dann aber Philosophie und Glaube nicht wie zwei in sich abgeschlossene, gegeneinander indifferente Größen gegenüber. So könnte man allenfalls bei Luther meinen. Die Existenzdialektik setzt in sich selbst die innere Durchdringung von modernem Denken und Glauben voraus; denn erst in der dialektischen Begrenzung durch die Vernunft bildet sich die existentielle Gestalt des Glaubens aus, die der Zersetzung durch die Religionskritik überlegen ist. Nun geht es nicht mehr nur um die kritische Begrenzung

---

[1] Pap. VIII, A. 11.

der Philosophie durch den Glauben, sondern ebensosehr um die dialektisch richtige Verarbeitung der Philosophie im Interesse des Glaubens.

Damit ändert sich auch für uns, die Leser Kierkegaards, die Lage. Wir fragen nicht mehr nur danach, ob die Kritik des Glaubens an der Philosophie sachkundig durchgeführt ist, sondern auch danach, ob die dialektische Interpretation des Glaubens seinen Inhalt unangetastet läßt. Es wäre jedenfalls ein ungewöhnlicher Glücksfall, wenn autonome Vernunft und „heteronomer" Glaube, recht verstanden, sich in ihrer Intention begegneten. Wie verhalten sich die Glaubenstradition und die neue Methode der Existenzdialektik zueinander? Um diese Frage beantworten zu können, müssen wir untersuchen, was alles in den Bereich des autonomen Selbstbewußtseins fällt, und darin liegt, welche Vorstellungen wir auszuklammern haben, damit wir die im Glauben gemeinte Wahrheit erreichen und rein darstellen.

## II

Die erste Gestalt des vernünftigen Selbstbewußtseins, die, ausgesprochen und unausgesprochen, in Kierkegaards Auseinandersetzungen mit dem Reflexionszeitalter vorausgesetzt ist, ist die *wissenschaftliche Aufklärung*[1]. Wir halten uns zunächst an ihre repräsentative Gestalt, die exakten Naturwissenschaften. Wir dürfen von vornherein annehmen, daß es Kierkegaard in seinen Reflexionen über die wissenschaftliche Erkenntnis nicht um die sachlichen Ergebnisse der Forschung geht, sondern um die Intention, die hinter ihr steht, um die Bedeutung, die sie für das Selbstverständnis hat, um die Wirkung, die sie auf die Lebensverhältnisse ausübt. Das durchschnittliche wissenschaftliche Bewußtsein bleibt, wie Kierkegaard meint, die Rechenschaft darüber schuldig. Es gibt eine enzyklopä-

[1] Im allgemeinen unterscheidet Kierkegaard nicht streng zwischen idealistischer Philosophie und Aufklärung. Die idealistische Philosophie ist ihm nur ein extremer Sonderfall der Aufklärung. Vgl. z. B. Pap. $VIII_2$ B. S. 78: „Der Eigenwille hat dialektisch zwei Formen: entweder den Herrscher stürzen wollen, oder selbst Herrscher sein wollen, also religiös: entweder ein Feuerbach sein wollen und eigenwillig alle Religion abschaffen oder eigenwillig ein Apostel sein wollen." Die gegebene Alternative entspricht den beiden Weisen der Religionskritik, von denen wir oben (S. 50 f.) ausgingen. Mit der zweiten Möglichkeit meint Kierkegaard die „Vollendung" des christlichen Glaubens durch Hegel. Vgl. Pap. $VII_2$ B. S. 78: „Unter verschiedenen Namen bis zu dem letzten der Spekulation hat man daran gearbeitet, das Christentum wahrscheinlich, begreiflich zu machen, es herauszunehmen aus der Gottessprache des Paradox und in Spekulations- oder Aufklärungsplattdeutsch zu übersetzen." Direkt von der Aufklärung spricht Kierkegaard dort, wo er sich auf Descartes bezieht, den er aus eigenem Studium kannte.

dische Fülle des Stoffes, es entwickelt differenzierte Methoden seiner Bearbeitung, aber der Leser erhält nicht klar gesagt, wie die Philosophie die Ergebnisse der Forschung zu gebrauchen hat[1]. Kierkegaard fragt: Geben die Naturwissenschaften „Exempel", d. h. Wissensstoff, „so daß man ebensogut unwissend bleiben kann", oder sind sie von solcher Wichtigkeit, daß „die Theorie danach gebildet werden soll" (d. h. die Lehre vom Menschen)? Trägt die objektivierende Wissenschaft überhaupt etwas zum Selbstverständnis bei?

Wir fragen zunächst in der Richtung der Erkenntnis auf ihren Gegenstand. Hier setzt Kierkegaard undiskutiert den uns geläufigen Wissenschaftsbegriff voraus, demgemäß wir eine gegebene Wirklichkeit dann erkennen, wenn wir sie aus ihren Voraussetzungen heraus konstruieren können. Ein Seiendes erkennen, heißt, es aus der Abfolge eines innerweltlichen Begründungszusammenhanges ableiten oder es innerhalb von Raum und Zeit mit Hilfe der Kategorie der Kausalität „konstruieren". Die exakte Erkenntnis ist beweisend. Innerhalb vorausgesetzter Gesetzlichkeiten geht sie von gegebenen Bedingungen aus und sucht von ihnen aus schließend und folgernd den einzelnen Fall, die Wirklichkeit, zu erreichen. Dieser Erkenntnisbegriff hat es ausschließlich mit der Ordnung vorhandener innerweltlicher Objekte nach den Kategorien des Verstandes zu tun.

Schon im Hinblick auf die Natur hat, nach Kierkegaard, diese exakte Erkenntnis ihre Grenzen. Die folgernde Ableitung erreicht nämlich nie den gegebenen wirklichen, sondern immer nur einen gedachten möglichen, den idealen Fall. Wir bleiben immer auf die Erfahrung und das heißt auf das Urteil des lebendigen Menschen angewiesen, wenn wir die Wirklichkeit ausmachen wollen. Insofern endet alle Erkenntnis in einer Entscheidung oder in einem „Glauben". Wir erreichen die Wirklichkeit nicht in einem Schluß, sondern in einem „Beschluß". Wir müssen uns immer dafür entscheiden, das Faktische unter den idealen Fall zu subsumieren[2].

Bereits innerhalb der materiellen Natur entzieht sich das einzelne Objekt der Erkenntnis. Wir müssen es wagen, die Wirklichkeit so oder so aufzufassen, weil wir niemals über den Begründungszusammenhang absolut verfügen. Beim Menschen tritt eine wesentliche Bedingung hinzu, die jeden Versuch objektivierender Erkenntnis von vornherein ausschließt. Das „historische Werden ist innerhalb eines Werdens . . . (Es weist) definitiv auf eine absolut frei wirkende Ursache hin"[3], auf die menschliche Freiheit.

---

[1] Vgl. Pap. $VII_1$ A. 200 = H. S. 223.
[2] Vgl. hierzu Jen. VI S. 74 – 78, besonders 76.
[3] Jen. VI S. 70.

Diese Grenze überschreitet die objektivierende Erkenntnis. Für den reinen Verstand wird der Mensch zum Exponenten einer materiellen oder psychischen Natur, historischer oder soziologischer Gegebenheiten. Kierkegaard leugnet nicht, daß jeder von uns das auch ist; aber wir sind nicht in erster Linie unsere Gegebenheiten, sondern Person. Davon sieht die objektivierende Erkenntnis ab. Im Hinblick auf unseren Charakter als Person wird jedoch jedes Absehen von sofort zum Aufheben, Vernichten. Kierkegaard spricht davon, daß die Wissenschaft die Menschen demoralisiert; denn sie bringt sie dahin, daß sie den Mitmenschen und in vielen Fällen auch sich selbst moralisch zu nehmen verlernen, weil sie sogar sich als Objekt zu sehen und zu behandeln gelernt haben.

Kierkegaard findet für diese Lage drastische Formulierungen. „Es endet zuletzt doch damit, daß, wie die Metaphysik die Theologie verdrängt, so die Physik die Sittenlehre verdrängt. Die ganze moderne statistische Betrachtung des Sittlichen trägt dazu bei“ [1]. „Alles Verderben wird zuletzt von den Naturwissenschaften kommen“ [2]. Metaphysik bedeutet hier die rationale Konstruktion des Weltablaufes nach vorausgesetzten Prinzipien [3]. Jede positive Wissenschaft tendiert in diesem Sinne zur Metaphysik, sobald sie mehr will, als innerhalb einer bestimmten Seinsregion einen Bestand methodisch gesicherter Erkenntnis zu vermitteln, sobald sie ein „System des Daseins“ erstrebt [4]. So verstanden, löst die Metaphysik die Welt von Gott, dem jenseitigen Schöpfer, ab und tritt an die Stelle der Theologie. In ihrer Anwendung auf die einzelnen Gegenstände (als „Physik“) erstrebt die objektivierende Erkenntnis die durchgängige Determination der innerweltlichen Ereignisse, so daß für die Freiheit kein Platz bleibt.

Theoretischer Atheismus und die Verdrängung der Moral aus dem menschlichen Selbstverständnis sind zwei Erscheinungen ein und desselben Vorganges. Der Mensch erscheint, sogar innerhalb des humanitären Handelns, vor allem als berechenbarer Exponent. Ein besonders drastisches Beispiel ist Kierkegaards Ablehnung der Statistik. Ihn beschäftigt in den „Stadien“ ein Artikel des liberalen Schriftstellers Börne, der die steigende Selbstmordziffer in Paris aus den schlechten Wohnverhältnissen dort erklärt und ausdrücklich als eine Art Kulturkrankheit verstanden wissen will. Eine solche Betrachtung ist nach Kierkegaard inhuman. Börne spricht aus einer intellektuellen Distanz, die es ihm ermöglicht, den Menschen wie

[1] Pap. $VII_1$ A. 15 = H. S. 182 f.
[2] Pap. $VII_1$ A. 186 = H. S. 218.
[3] Vgl. unten S. 77 f., 86
[4] Jen. VI S. 185 ff.

eine quantitativ meßbare Größe aufzufassen, sein Schicksal wie einen Naturvorgang zu beschreiben. Er läßt das Wesentliche, das zugleich das einzig Humane ist, aus: die Entscheidung des Einzelnen[1].

Hier ist jener Zustand der Demoralisation, von dem wir oben sprachen, offenkundig geworden. Die objektivierende Erkenntnis gerät damit in eine Aporie, aus der sie mit eigenen Mitteln nicht herausfindet. Der Mensch als Objekt der Erkenntnis wird in seiner Personalität verkannt. Wo aber die sittliche Freiheit verkannt ist, da ist auch die Rede von Gott als dem Herrn dieser Freiheit sinnlos.

Wie können wir nun den Menschen vor der Verkennung seines Wesens durch die objektivierende Erkenntnis schützen? Kierkegaard gibt folgende Antwort: Alles, was am Menschen materielle Natur oder in ihr fundiert ist, kann nicht unser Wesen als Mensch ausmachen. Wir sind nicht Naturwesen – Natur verstanden als Zusammenhang materiell begründeter objektivierbarer Ereignisse. Dazu gehören die Leiblichkeit, auch die psychischen Zustände, soweit sie leiblich fundiert sind, und die gesellschaftliche Bedingtheit. Nur indem der Mensch aus dieser Natur heraustritt und sich unbedingt auf sich selbst stellt, kann er hoffen, seine Menschlichkeit zu bewahren. Das eigentliche Menschliche liegt in dem, was nie Objekt werden kann, in der Subjektivität als der „absolut frei wirkenden Ursache"[2].

Mit dieser Forderung tritt Kierkegaard an sich noch nicht aus dem Horizont der souveränen Vernunft der Aufklärung heraus. Auch bei Descartes löst sich der Mensch aus allen innerweltlichen Abhängigkeiten, um als reiner Verstand einen Bereich autonomer Wahrheit zu schaffen, innerhalb dessen er frei handeln kann. Der Mensch als Subjekt der objektivierenden Erkenntnis scheint alle Bedingungen, die Kierkegaard von der absoluten Subjektivität fordert, zu erfüllen. Warum gibt sich Kierkegaard damit nicht zufrieden?

Kierkegaard stellt das *cartesianische Selbstbewußtsein* etwa in der Weise dar, in der wir zu Anfang das philosophische Selbstbewußtsein beschrieben haben. Er nennt das philosophische Selbstbewußtsein einen „mathematischen Punkt, der gar nicht da ist"[3]. Er will damit sagen, daß das philosophische Selbstbewußtsein „sich vom Dasein losgerissen hat"[4]. Der autonom Denkende muß sich allen

---

[1] Vgl. Jen. IV S. 444 f.

[2] Jen. VI S. 70. Hierher gehört das Problem der quantitativen Dialektik. S. unten S. 72 Anm. 1.

[3] Jen. VI S. 254.

[4] Vgl. hierzu Jen. VI S. 248 ff.; ferner die Dialektik des Anfangs. Jen. VI S. 187 ff.

unkontrollierten Einflüssen entziehen, um auf die reinen Denkakte reflektieren zu können. Er wird dadurch zum reinen Verstand oder zur reinen Subjektivität. Die reine Subjektivität ist absolut oder sie ist voraussetzungslos; denn sie konstituiert sich aus sich selbst in ihren spontanen Denkakten. In der Reflexion auf diese Denkakte gewinnt sie die Kategorien, nach denen als maßgebender Instanz sie alle Objekte der Erkenntnis beurteilt. Sein ist so viel wie Gedachtsein, d. h. erkennbar, erklärbar, der rationalen Konstruktion zugänglich sein. In diesem Seinsbegriff liegt für Kierkegaard von vornherein die Tendenz auf den unendlichen Verstand, der nicht nur auf „immanente" Erkenntnis des Innerweltlichen dringt, sondern die Welt als „den absoluten Zusammenhang" (Hegel) oder als in seiner Notwendigkeit durchschautes „System des Daseins" begreifen will.

Dieses vernünftige Selbstbewußtsein täuscht sich über sich selbst. Es ist faktisch nicht das absolute Subjekt, als das es sich im Erkenntnisvorgang versteht. Als absolutes Bewußtsein müßte es letzte Gegebenheit sein, die sich aus sich selbst konstituiert. Das ist jedoch nicht der Fall. Das cartesianische Bewußtsein ist abstrakt; es unterscheidet sich von dem leibhaften Menschen als dem empirischen Träger der Denkakte. Diese „empirische" Subjektivität ist, wie Kierkegaard sagt, das Dasein, von dem sich die reine Subjektivität losreißen will. Das ist jedoch unmöglich; denn diese sogenannte empirische Subjektivität (Kierkegaard sagt in seinem sehr fließenden Sprachgebrauch Dasein, Sein, Realität, Wirklichkeit, Existenz) ist gegenüber der reinen Subjektivität (Bewußtsein, Denken, Idee-Existenz) das Ursprünglichere. Sie ist nicht eine indifferente Vorbedingung, die an der reinen Subjektivität vorkommt, sondern die fundamentalere Wirklichkeit, aus der heraus es zu der von ihr gewollten Konstituierung des absoluten Bewußtseins kommen kann. Wir können sehr wohl das autonome Denken aus dem Interesse am Dasein erklären, aber niemals das Dasein innerhalb des autonomen Denkens, etwa als Objekt innerhalb des Determinationszusammenhanges aller Objekte, der von dem reinen Subjekte souverän konstruiert wird. Auf diese Weise würde das eigene Dasein zum Ob-iectum, zum Vorgestellten oder zum Bewußtseinsinhalt. Die reine Subjektivität erwiese ihre Absolutheit dadurch, daß sie das ihr zugehörige Dasein „aufhebt", es in seiner ursprünglichen Selbständigkeit negiert. Das cartesianische Bewußtsein läßt in Wahrheit keine „Synthese" von reiner und empirischer Subjektivität zu. Es entzweit den Menschen in sich selbst, reißt die Einheit des menschlichen Wesens auseinander in ein indifferentes Dasein, das Objekt der Erkenntnis ist, und in ein ebenso indifferen-

tes Subjekt der Erkenntnis, das nur das „reine und abstrakte Mitwissen von und in diesem Verhältnis zwischen Denken und Sein" ist.[1] Was ist das aber für ein Absolutes, das alle Wirklichkeit begründen soll und doch keinen Raum für den Menschen als ethische Existenz, als moralisches Wesen läßt? Wie gibt es überhaupt absolutes Bewußtsein?

Kierkegaard notiert während seines Descartesstudiums[2]: „Es ist merkwürdig, daß Descartes den Gedanken zum Absoluten gemacht hat, nicht die Freiheit. Hier liegt offenbar der alte Fichte. (Es sollte

---

[1] Jen. VI S. 196.

[2] Kierkegaard hat sich mit Descartes ausgiebig beschäftigt. Er kannte ihn aus genauem Quellenstudium. Das Bild, das wir von seinem Verständnis Descartes' gewinnen können, ist nicht einheitlich. In der „Nachschrift" sieht Kierkegaard mit den Augen Hegels Descartes nur als Repräsentanten des „abstrakten" Selbstbewußtseins. Vgl. dagegen Pap. IV C. 14. Dort rühmt Kierkegaard an Descartes den „redlichen Ernst", mit dem er das Bestehende mit seinem Zweifel nicht antaste. Besonders lobt Kierkegaard Descartes' Ehrfurcht vor der Religion. „Er meint, man solle eine göttliche Offenbarung glauben, auch wenn sie lehrt, was lumini naturali contrarium." Kierkegaard sieht dort in der cartesianischen Lehre von Gott als einer ewigen Idee und von der daraus folgenden Vernunftgemäßheit der Welt eine Art Glaubensentscheidung (Pap. IV C. 12). Kierkegaard rückt also Descartes in den Horizont der Existenzdialektik.

Auch die cartesianische Urteilslehre versteht Kierkegaard als Hinweis auf die Existenzdialektik (vgl. Jen. VI S. 76). Bei Descartes gewinnt der Mensch durch die Bindung an den reinen Verstand die Freiheit zu wahren Urteilen. Die Gefahr ist, daß sich die Freiheit durch die Macht der Sinneseindrücke zu einer voreiligen unkritischen Zustimmung nötigen läßt. Daraus wird bei Kierkegaard: Erst wer über die Erkenntnis als Erkenntnis hinausgeht, versteht, daß er als endlicher Mensch nur durch den Beschluß des Glaubens die Wirklichkeit erreicht.

In beiden Fällen hat Kierkegaard Descartes umgedeutet. Descartes denkt ausschließlich im Horizont des autonomen Bewußtseins. Die Umdeutungen zeigen beide, mit welcher Selbstverständlichkeit Kierkegaard die autonome Vernunft als die Bedingung der Existenzdialektik voraussetzt.

Zu Kierkegaards eigener Bestimmung des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung s. u. S. 96 f. Über den Ansatz dieses Problems durch Descartes vgl. Gerhard Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, Logos, Bd. XXII (1933), Heft 3 S. 225 ff.

Kierkegaard verweist in seinen Schriften ziemlich oft auf Descartes, ohne daß freilich durch diese Hinweise das Verhältnis von Vernunft und Existenz hinreichend geklärt würde.

Kierkegaard gebraucht Descartes sehr frei. Innerhalb der Existenzdialektik treten die historischen und systematischen Unterschiede zurück hinter dem einen entscheidenden Merkmal, daß alle Philosophie nur Abwandlung des vernünftigen Selbstbewußtseins ist. In der Charakteristik des vernünftigen Selbstbewußtseins zielt Kierkegaard meist auf Hegel, doch wiederholt auch ausdrücklich auf Descartes. Beides geht ohne deutliche Markierung ineinander über. Daher spreche ich im folgenden von „cartesianischem Bewußtsein" oder generell von philosophischem Selbstbewußtsein. Kierkegaard vereinfacht und verwischt die historischen Tatbestände, weil er jede Aussage entschieden in den Gang der Existenzdialektik hineinstellt. Daß er so verfahren kann, beweist nur, wie sehr er die Aufklärung, den Idealismus und sogar die antike Philosophie auf seine Fragestellung nivelliert. Er braucht ein vereinfachtes Gegenbild zur Existenzdialektik.

heißen) nicht cogito ergo sum, sondern ich handle ergo sum; denn dieses cogito ist etwas Abgeleitetes, oder es ist identisch damit, daß ich handle, oder das Bewußtsein der Freiheit ist ein Handeln, und da darf es nicht heißen cogito ergo sum. Das ist vielmehr ein nachfolgendes Bewußtsein"[1]. Daher nennt Kierkegaard den Übergang von der natürlichen Erfahrung zum reinen Verstande einen „pathetischen", d. h. einen in persönlicher Leidenschaft gewollten Übergang[2]. Der Standpunkt, den das cartesianische Bewußtsein in seinem reinen Denken einnimmt, entspringt der freien Entscheidung des natürlichen leibhaften Menschen, der wir jeder sind.

Descartes täuscht sich also, wenn er im Übergang zum reinen Denken einen „dialektischen Übergang" sieht oder eine logische Notwendigkeit. Die autonome Vernunft ist der leidenschaftliche Versuch, sich der ethischen Existenz und damit der Bindung an Gott zu entziehen[3]. Der moderne Zweifel ist „Unlust zu gehorchen, Aufruhr gegen alle Autorität"[4], „Aufsässigkeit gegen die Vollmacht des Religiösen"[5]; er ist „des Menschen aufrührerische Stärke gegen Gott"[6].

Kierkegaard hat mit seinem Vorwurf gegen das cartesianische Bewußtsein die historische Ausgangssituation der Aufklärung richtiger getroffen, als er sich selbst bewußt ist. Descartes hat im vernünftigen Selbstbewußtsein tatsächlich die Basis für autonomes, also von Gott unabhängiges Denken und Handeln gesehen. Bei ihm war der Übergang zum reinen Denken tatsächlich „pathetisch", ein bewußt unternommener Versuch, in der Welt ohne Gott auszukommen.

Bei diesem Übergang als einem frei gewollten setzt Kierkegaards Kritik ein. Eher als das reine Denken ist der lebendige Mensch, der es als eine Möglichkeit seiner selbst ergreift. Wir sahen bereits bei der Kritik der objektivierenden Erkenntnis, daß wir die konkrete Wirklichkeit nicht durch einen Schluß, sondern durch einen Beschluß erreichen. Zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit steht nicht die logische Folgerung, sondern der lebendige Mensch, der die Erkenntnis anwendet und zu bewähren hat. Ganz entsprechend steht auch innerhalb der Subjektivität des erkennenden Menschen zwischen reinem Denken und empirischem Dasein als verbindende Mitte das eigentliche Menschliche in uns, unser freies Selbst.

Um zu verstehen, welche Stellung Kierkegaard dem Selbst im Verhältnis zum reinen Denken und zum Dasein zuweist, untersuchen wir

---

[1] Pap. IV C. 11.
[2] Pap. IV C. 12.
[3] Vgl. Jen. VI S. 251.
[4] Pap. $VIII_1$ A. 7.
[5] Pap. $VIII_2$ B. S. 78.
[6] Pap. $VIII_1$ A. 125.

den für Kierkegaard wichtigen Begriff des *Interesses*. Kierkegaard hebt innerhalb des Begriffes drei Momente hervor:

1. Inter-esse, Dazwischen-sein, zielt auf das Auseinandertreten von Denkend-sein und Da-sein. Keines der beiden Extreme läßt sich in dem anderen aufheben. Zwischen beiden steht das entscheidende und wählende Selbst, und von ihm aus meint Kierkegaard, den Gegensatz von Geist und Natur, von mens und corpus, überwinden zu können[1].

2. Kierkegaard benutzt bei der Entwicklung der folgenden Momente, seiner Intention durchaus gemäß, die etymologische Mehrdeutigkeit des Wortes Interesse. Inter-esse meint ferner: Dieses Selbst, das zwischen Subjekt und Objekt, reine und empirische Subjektivität tritt, ist in sich zeitlich. Von Augenblick zu Augenblick gehend, entscheidet es sich, wie es die angegebenen Verhältnisse verstehen (= denken) will. Das Dasein ist das „Spatiierende"[2]. Raumgebend steht es zwischen Vergangenheit und Zukunft. Es gibt sich die innere zeitliche Dimension seiner Möglichkeiten vor[3].

3. Diesem vor- und rückblickenden Selbst kann es um sich selbst gehen. Der Mensch wird sich selbst der eigentliche Gegenstand. Er ist an seinem Verhalten interessiert. „Es gibt nur *ein* Interesse, das zu existieren"[4].

Dieses an seinem Verhalten interessierte Selbst erreicht nun auf seiner Ebene, der Existenz, das, was dem cartesianischen Bewußtsein innerhalb des reinen Denkens unmöglich war. Es wird selbst in der lebendigen Freiheit seines Verhaltens das Absolute. Hier wendet nicht ein abstraktes Bewußtsein fertige Begriffe auf ein indifferentes vorgegebenes Objekt an, sondern hier eignet sich der natürliche konkrete Mensch seine Zuständlichkeiten, Stimmungen und Befindlichkeiten und seine künftigen Möglichkeiten frei zu. Er wird dadurch zum Selbst. Indem nun dieses Selbst das ganze konkrete Leben „übernimmt" oder als zu sich gehörig setzt, setzt es sich als das Absolute[5]. „Das eigentliche Selbst wird erst durch den qualitativen Sprung gesetzt. In dem Zustand davor kann davon nicht die Rede sein"[6]. Das Selbst hat sowohl sein reines Denken, insofern es davon Gebrauch macht, als auch sein in Zuständen oder Befindlichkeiten erschlossenes Dasein zu verantworten. Es verhält sich in ihnen: insofern es sie versteht, ergreift, verantwortet, sich ihnen überläßt, sich in ihnen mißversteht, in ihnen scheitert.

---

[1] Vgl. Jen. VII S. 2, 13; Jen. V S. 38, 80; Jen. VII S. 104, 150.
[2] Jen. VI S. 192. [3] Vgl. Jen. VII S. 1, 12, 29, 38. [4] Jen. VII S. 16.
[5] Vgl. vor allem Jen. II S. 181 ff. [6] Jen. V S 75.

Hier ist auf eine allerdings sehr verwandelte Weise die Einheit von Bewußtsein (Denken) und Dasein (Sein) verwirklicht, die das abstrakte cartesianische Bewußtsein nicht erreichte. Für das freie Verhalten wird jede übernommene Möglichkeit zur Aufgabe. Die existierende Subjektivität muß sie als das, was sie zu sein oder zu tun hat, vorwegdenken. Dieses Denken ist nur dann existentiell bedeutsam oder ethisch ernst, wenn die Spannung zum Tun, das Wissen um den „Sprung" darin enthalten ist. Die existierende Subjektivität denkt ihr eigenes Seinkönnen vorweg. Dieses Denken enthält in sich das „Interesse an der Wirklichkeit", es ist eine „Handlung", „ein innerer Vorgang". Das Individuum „hebt die Möglichkeit auf" und „identifiziert sich mit dem Gedachten, um darin zu existieren"[1].

Kierkegaard sieht das Existenzdenken des konkreten Selbst im Gegensatz zu der objektivierenden Erkenntnis des abstrakten cartesianischen Bewußtseins. Wir, seine Leser, sollten, wie ich meine, beachten, daß wir zwar auf einer anderen Ebene, der der Existenz, es dennoch mit einer Gestalt des absoluten Bewußtseins zu tun haben. Auch die Existenz hat ihre Weise der Selbstreflexion. Diese kann selbstverständlich nicht der souverän durchgeführte Zweifel des Descartes sein; vielmehr führt hier, auf der Ebene der Existenz, das Leben selbst die menschliche Freiheit auf sich zurück. Die fundamentale Reflexion auf die Freiheit als das Absolute oder als den Grund alles menschlichen Verhaltens vollzieht sich in „negativen" Erfahrungen, die den Menschen überkommen, also die cartesianische Souveränität beeinträchtigen. Sie geschieht in den Erfahrungen des Schicksals, des Todes, der Schuld, alles in sich zusammenfassend in der *Angst*. Die Angst verweist den Menschen an die Freiheit als das Absolute weit radikaler, als es jeder methodische Zweifel vermöchte. Sie ist die eigentliche Reflexionskategorie[2].

Erst diese an sich selbst verwiesene, ihrer Freiheit überantwortete Subjektivität existiert. Sie übernimmt ihre Ungeborgenheit in der Welt; sie weicht der Frage, ob sie ihrer selbst in alle Zukunft gewiß ist, nicht aus. Sie gewinnt angesichts der äußersten Gefährdung die Freiheit, entgegen der Übermacht eines niemals durchschaubaren Schicksals, entgegen der nie voll durchschauten Ohnmacht der eigenen „Natur" an ihre unverlierbare Verantwortung für sich selbst zu „glauben". Inmitten der „Reflexion des Nichts" erfährt sie sich in unüberbietbarer Evidenz als ewiges Selbst bestätigt. Dieser Glaube an die unverlierbare Existenz als Person ist religiöser Glaube. Er

[1] Jen. VI S. 35.
[2] Vgl. Jen. VIII S. 22 f. Jen. V S. 156–163.

führt die Freiheit über sich hinaus. Sie erfährt Gott als Garanten und Bürgen ihrer selbst.

Kierkegaard hat diese aus der Angst zum Glauben drängende Bewegung der Existenz mit dem ἔρως *Platons* verglichen[1]. Aber ist diese „Unruhe des Werdens", die gleichsam ständig neu geschehende Geburt des Selbst angesichts des Nichtseins tatsächlich mit dem ἔρως vergleichbar? Zwar ist sowohl in der Existenz als auch im ἔρως die Bedürftigkeit des Menschen anerkannt, der über den gegenwärtigen Zustand hinausdrängt zu einer künftigen Erfüllung. Wie verschieden haben aber Platon und Kierkegaard das menschliche Streben dargestellt. Der antike Denker versteht die Seele von dem Gut her, auf das sie hindrängt. Dieses Gut verspricht der Seele Befriedigung, Erfüllung zu geben. Es weckt in ihr leidenschaftliche Hingabe. Der Fortgang bis zum höchsten Gut geschieht von Erfüllung zu Erfüllung. Das Begrenzte, Vergängliche, Wandelbare verweist in sich selbst auf das Unbegrenzte, Unvergängliche, Unwandelbare zurück. Die Seele verliert nirgends ihre Geborgenheit im Sein.

Der moderne Denker denkt auch hier, wenn ich so sagen darf, *cartesianisch*. Die existierende Subjektivität setzt bis in ihre persönlichsten Erfahrungen hinein das Weltverhältnis des cartesianischen Bewußtseins voraus. Das „Objektive" gibt nicht Maß, Halt, Erfüllung. Der Mensch ist in der Welt ungeborgen. So muß er auf sich reflektieren als die Freiheit, die erst den Rückhalt in sich selbst finden muß, ehe sie ihr Verhältnis zur Welt, zum Schicksal, zu sich selbst bestimmen kann.

Wohl liegt auch im ἔρως eine gewisse Reflexion der Seele auf sich selbst. Der Mensch reflektiert ausdrücklich auf seine Bedürftigkeit, auf seine Hingebung. Aber er sucht den Halt nicht in sich selbst, sondern in dem Gute, von dessen maßgeblicher Macht er ergriffen ist. Darum bleibt er in seiner liebenden Ergriffenheit. Nur solange er von ihr getragen ist, ist er im Besitze seiner Freiheit.

Der moderne Denker dagegen hebt Zuständlichkeiten hervor, in denen der Mensch seine Entzweiung mit der Welt, seine Abgelöstheit von allem Tragenden und darin dann die Bedrohung seiner Freiheit erfährt. Die „negative" Zuständlichkeit der Angst kann nicht dauern. Der Mensch muß über sie hinausgehen und nach dem Absoluten greifen, weil er sonst in Verzweiflung verginge.

In diesem Hinausgehen liegt ohne Frage eine gewisse Analogie zum ἔρως. Die Existenz strebt danach, das „Zeitliche", ihr von der

---

[1] Jen. VII S. 10. Jen. VI S. 172, 195.

Verlorenheit im Nichts bedrohtes Leben, im „Ewigen" zu begründen. Was ist aber dieses Ewige? Zunächst und zuerst die Gewißheit, ewiges Selbst zu sein, und dann die sie überbietende paradoxe Sicherheit, *deshalb* ein ewiges Selbst zu sein, *weil* Gott die Möglichkeit dazu offenhält. Das Streben der Existenz geschieht auf dem Grunde der Ungeborgenheit, im Rückgang auf die unverlierbare Freiheit zu sich selbst und im Hinausgehen zu Gott als dem Bürgen dieser Freiheit.

Diese aktuelle Unruhe der Existenz setzt den Verlust alles dessen voraus, was die liebende Ergriffenheit des *ἔρως* ermöglichte. Allein in der entscheidungsvollen Existenz gibt es Gewißheit des Seins und der Wahrheit. Hier wird die Selbstgewißheit zu dem archimedischen Punkt, von dem aus es die Wirklichkeit, die der Ängstende verloren hatte, wieder zu erreichen, zu „*wiederholen*" gilt[1].

Diese Wirklichkeit ist nun aber *dialektisch* oder zweideutig geworden. Sie bedarf der ständigen Begründung aus dem Absoluten, von dem her sie ihre Bedeutung erhält. Das vorfindlich Faktische ist im Sinne der Existenz nur wirklich und bedeutsam, insofern es ausdrücklich ergriffen, gewollt, gewählt ist. Die Wirklichkeit ist selbstgesetzte Wirklichkeit. Daher der leidenschaftliche Kampf, die Wirklichkeit zu erreichen, d. h. sie im freien Verhalten sich zuzueignen und dadurch erst zur wirklichen Existenz zu werden.

Hier scheinen mir alle wesentlichen anthropologischen Probleme der Existenzdialektik zu entspringen, deren Lösbarkeit oder Unlösbarkeit dann das Urteil über die Geistesexistenz und ihre praktischen Konsequenzen im Verhältnis zu Christentum, Kirche, Staat, Ehe bestimmen. Denn zuletzt bleibt für Kierkegaard nur das wahr und berechtigt, was im Augenblick als der vollendeten Synthese von Denken und Sein Raum hat. Wenn wir uns den Kampf vergegenwärtigen, den Kierkegaard in den unter dem Sammelnamen „Der Augenblick" zusammengefaßten Flugblättern gegen die dänische Kirche geführt hat, dann, glaube ich, müssen wir fragen, ob nicht an dem vermenschlichten absoluten Bewußtsein der – cartesianische, nicht christliche – Gegensatz von Geist und Leib in verwandelter und radikalisierter Gestalt wiederkehrt.

Nun wird jeder Kierkegaardleser zwar nicht die letzten radikalen Konsequenzen leugnen können, zu denen Kierkegaard im Zuge der Existenzdialektik gekommen ist – sie liegen ja offen zutage –, aber er wird doch fragen, ob Kierkegaard in der inneren Tendenz der Exi-

[1] Hierher gehört die „Doppelbewegung", in der sich das Selbst als Synthese konstituiert. Vgl. Jen. VIII S. 26 f. Jen. VI S. 95.

stenzdialektik auf sie geführt wurde[1] oder ob außerhalb ihrer liegende Ereignisse, etwa Vorgänge innerhalb der dänischen Staatskirche oder eine besondere seelische Veranlagung diesen heftigen Ausbruch veranlaßt haben. Ich bin der Ansicht: auch wenn sich bestimmte auslösende Anlässe finden lassen, so hat Kierkegaard doch nur die Konsequenz gezogen, die von Anfang an die bewegende Unruhe seines Denkens war. Der Erweis meiner Behauptung läßt sich allerdings nur indirekt erbringen, indem ich nachweise, daß Kierkegaards Auseinandersetzung mit dem modernen Geiste ihn zu der Fassung des absoluten Bewußtseins getrieben hat, in der die beabsichtigte Synthese von Geist und Leib (Natur) in ihre radikale Entzweiung umschlagen muß. Kierkegaards Kritik an der *Romantik* wird uns die Frage nach der Entzweiung von Geist und Natur genauer verstehen helfen[2].

---

[1] Vgl. Jen. VII S. 1, 12, 29, 38.

[2] Diese erste Überlegung soll die Unabgeschlossenheit der endlichen Erkenntnis zeigen. Hier könnte es noch so aussehen, als wäre wenigstens im Idealfall für einen unendlichen erweiterten menschlichen Verstand ein abgeschlossenes System des Daseins möglich. Eine zweite Überlegung erweist aus der spezifischen Menschlichkeit auch des wissenschaftlichen Denkens, daß jedes Erkennen, weil es menschliches Verhalten ist, als solches offen bleiben muß. Jedes Erkennen vollendet sich in einer „Transzendenz", in einem Glauben.

Die Aussagen hierüber sind sehr aphoristisch, abstrakt, oft mehr Notizen als ein zusammenhängender Text. Aber sie scheinen mir doch überzeugend zu der Auffassung zu führen, daß das Verständnis Kierkegaards vom Glauben aus der existenzdialektischen Begrenzung der autonomen Vernunft erwachsen ist.

Diese zweite Gedankenreihe setzt ein beim Verhältnis des Denkens zur Wirklichkeit. Das Denken will sich „der Wirklichkeit bemächtigen", „hebt sie aber auf" (Jen. VI S. 13). Das Denken will „Wirklichkeit geben" (S. 17). „erfassen" (S. 19). Kierkegaard spricht von der Mißweisung durch Kant. Er sieht die Mißweisung bereits in der Frage, ob sich die Wirklichkeit in ein Verhältnis zum Denken bringen lasse; denn darin liegt die Frage, ob das, was das Ding an sich und d. h. eben in Wirklichkeit ist, durch die ableitende Erkenntnis ausgemacht werden könne. Es ist aber nach Kierkegaard nicht mehr statthaft, danach zu fragen, ob in dem Begriff einer Sache bereits ihre Existenz erreicht ist (vgl. Jen. V S. 5).

In dieser Frage scheidet sich nach Kierkegaard die neue von der antiken Philosophie. Die griechische Philosophie erklärt alle Erkenntnis für Erinnerung (vgl. Jen. III S. 137; Jen. VI S. 8 A, 35, 81 A). Sie wollte damit sagen: „Das gleiche Dasein, das da ist, ist schon dagewesen." Für Kierkegaard heißt das: 1. Die reine Vernunft ist die immer schon gegebene Voraussetzung aller Erkenntnis. Sie enthält in sich die ewigen Prinzipien aller Erkenntnis. 2. Sie verfügt aber zugleich über die Prinzipien der Realität; denn in der Antike sind Denken und Sein noch identisch. Die Welt hat die höhere Wirklichkeit gegenüber dem Menschen, und die Anstrengung der antiken Philosophen ist darauf gerichtet, sich von ihr zu befreien. In der Besinnung auf den *λόγος* ist zugleich das Bleibende am Sein erfaßt. Darum ist der Übergang vom Denken zur Wirklichkeit kein Problem. Daher liegt aber auch das Veränderliche, die Bewegung außerhalb des Denkens (vgl. Jen. V S. 6 A).

Nachdem aber die Besinnung auf den *λόγος* zur Selbstreflexion und damit zur Konstituierung des absoluten Bewußtseins geführt hat, bedeutet Erinnerung

## III

Zunächst ist man versucht zu fragen: Ist mit der Kritik des cartesianischen Bewußtseins das moderne Denken wirklich umfassend getroffen? Der Mensch ist nicht nur Vernunft, sondern z. B. auch Gefühl. Die Natur begegnet nicht nur als Objekt der Wissenschaft,

---

die Besinnung auf das autonome Selbstbewußtsein, das nunmehr die Wahrheit seiner subjektiven Vorstellungen am Objekt auszuweisen hat. Jetzt zeigt sich, daß die Realität, die wir dem Denken zusprechen, durch den spontanen Denkakt erst konstituiert wird und darum der vergleichenden Ausweisung bedarf; denn nun ist sichtbar geworden, daß es an uns liegt, als was wir den Gegenstand nehmen. Das Denken ist jetzt die Sphäre des Vorgestelltseins oder der *Idealität*.

Das durchschnittliche Bewußtsein übersieht, daß in ihm die Realität (= in der Anschauung gegebene Objektivität) mit der Idealität (= die im Bewußtsein vorhandene Vorstellung) zusammenstoßen. Es achtet nicht darauf, daß es eine Paradoxie ist, etwas Allgemeines (= die Vorstellung, die Sprache, das Wort) als Reales (= Einzelnes, der wirkliche Gegenstand. das Unmittelbare) zu setzen (vgl. Pap. IV B. 1, S. 146–150). Der naive, unreflektierte Mensch wechselt von dem einen zum andern, ohne zu überlegen, welches von beiden die maßgebende Instanz ist. Auch der Mathematiker und der Künstler reflektieren nicht: der eine bleibt bei dem reinen Angeschauten der Mathematik, der andere bei der zur Idealität gesteigerten Gestalt, ohne danach zu fragen, ob sie auch wirklich da ist. Sogar der positive Wissenschaftler kommt nicht eigentlich zur Reflexion, obwohl seine Arbeit darin besteht, Vorgestelltes und Wirkliches miteinander zu vergleichen. Für sein Bewußtsein steht das Denken in der ordnenden Bearbeitung des Details. Er bleibt dem Objekt zugewendet und kommt zu keiner Konklusion (vgl. H. S.223 ff.).

Zur Vergleichung und damit zur Selbstreflexion im strengen Sinne zwingt erst das Leben selbst, die Existenz oder, wie Kierkegaard in „De omnibus dubitandum" sagt, das Interesse (Pap. IV B. 1, S. 148). Kierkegaard läßt dort ungeklärt, inwiefern das Interesse als das Wissen darum, daß es um das eigene Sein geht, zur Selbstreflexion zwingt. Deutlich wird nur: Es löst aus der naiven Hingegebenheit an die „Objektivität" heraus und weckt damit unwiderruflich das „Bewußtsein" (Pap. IV B. 1, S. 148) davon, daß die Wirklichkeit der interessierten Subjektivität im Objektiven nicht aufgeht und daß sich darum ein gespanntes Verhältnis des Denkens zur Wirklichkeit ausbildet. Jetzt erst wird Raum für den wesentlichen, den existentiellen Zweifel, der viel tiefer geht als der methodische Zweifel des Descartes. Der existentielle Zweifel ist das Bewußtsein davon, daß es an uns liegt, als was wir das Begegnende verstehen oder auffassen. Kein Gegenstand zwingt uns eine endgültige Auffassung von ihm auf. Es gibt keine Erkenntnis, die schlechthin notwendig ist (Jen. VI S. 72).

Der cartesianische Zweifel ist nach Kierkegaard nur die Besinnung auf die reine Vernunft als die apriorische Grundlage aller Erkenntnis. Zwar müßte das cartesianische Bewußtsein sich darüber klar sein, daß es aus einer freien Entscheidung hervorgeht, daß es also eine „gewagte" Auffassung ist. Aber eben die Rechenschaft über das eigene Verfahren vermißt Kierkegaard an Descartes, wie auch später bei Hegel. Daher wird die erkennende Subjektivität zu einem „fingierten objektiven Subjekt" (Jen. VI S. 162).

Aus dieser vernünftigen Objektivität löst das Interesse heraus. Sobald dieser Schritt geschehen ist, zeigt sich erst das Problematische der Subjekt-Objekt-Beziehung. Das Denken erreicht die Wirklichkeit nie, weil immer der lebendige Mensch dazwischen steht, nämlich in der „Pause" des Überganges (Jen. VI S. 73 f., 67) von der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Hier gewinnen die Begriffe nun ihre eigentliche, existenzdialektische Fassung. Erinnerung wird nunmehr zur Rechenschaft der Freiheit über ihr Verhalten, zum

sondern auch als ein Ganzes unendlicher Lebendigkeit, dem der Mensch sich verwandt weiß. Der Mensch darf sich selbst als unendlich bewegtes inneres Leben erfahren, das dem Leben des Ganzen gleich ist. Dieses Gefühl hat bei *Goethe* und in der *Romantik* Ausdruck gefunden. Die dort aus dem Ungenügen an der wissenschaftlichen Aufklärung entstandene Gegenbewegung, die sich auf unser tieferes Wesen beruft, an das die Ratio nicht heranreicht, ist nicht ohne weiteres durch die Kritik am cartesianischen Bewußtsein getroffen.

---

„Gedächtnis für das eigene Leben". Diese Erinnerung schlägt dann um in Wiederholung, zunächst der eigenen Wirklichkeit (der Existenz). Während bisher *Erinnerung* und *Wiederholung* entgegengesetzte Bewegungen waren, zeigt sich jetzt, daß sie zwei zusammengehörende Momente der „Doppelbewegung" der Existenz sind. Wenn man das Leben für Wiederholung erklärt, will man sagen: „Das Dasein, das gewesen ist, tritt ins Dasein" (Jen. III S. 137, vgl. weiter Jen. V Anm. zu S. 11–13). Kierkegaard meint damit: 1. Der Mensch ist immer Geist. Er „ist" es aber erst dann, wenn er sich willentlich als solcher verhält. Der Mensch muß sich seine Grunderfahrung ausdrücklich zueignen, sie realisieren; erst dann tritt er im eigentlichen Sinne als Mensch ins Dasein. 2. Ferner liegt darin: der Mensch muß dann auch sein bisheriges Leben ausdrücklich übernehmen und verantworten. Hier liegt das Problem der Schrift „Die Wiederholung". Ohne 2 „ist" auch nicht 1. Aber ist der Mensch dazu aus eigener Kraft imstande? Kann er aus eigener Kraft „werden", ins Dasein treten? 3. In „De omnibus dubitandum" zeigt sich eine dritte Bedeutung von Wiederholung. Nur wer im Interesse an der eigenen Existenz gebunden ist, hält die Bedeutung des im Leben Erfahrenen fest. Nur für ihn gibt es Wiederholung als Bewahrung des Zugeeigneten und damit Kontinuität. Diese Bewahrung ist jedoch nicht selbstverständlich. Sie setzt den „Zusammenstoß" des Entgegengesetzten im Bewußtsein voraus, d. h. sie setzt voraus, daß im Augenblick die Subjektivität ihre zeitliche Entscheidung für die Ewigkeit verantwortet, sonst hätte sie nichts Bleibendes zum Bewahren. (Kierkegaard spricht hier erst von dem Bewußtsein als dem Medium, das weder Zeit noch Ewigkeit ist. Pap. IV B. 1, S. 150.) 4. So verstanden wird Wiederholung zum Ernst der ethischen Existenz, die die Ursprünglichkeit ihrer Entscheidung bewahrt und verhindert, daß sie zur Gewohnheit wird. Vgl. Jen. V S. 148.

In der Wiederholung wandelt sich also der Sinn von Erkennen. Erkennen erreicht in allen vier Bedeutungen von Wiederholung sein Ziel: die Wirklichkeit nur im „Beschluß" eines freien Handelns, das Kierkegaard in einem vorläufigen Sinne *Glaube* nennt. Glaube ist „Sinn fürs Werden" (Jen. VI S. 77), der Sinn dafür, daß für den endlichen Menschen sich die Wahrheit des Erkannten allemal erst in der gewagten Auffassung, in der Aufhebung des „möglichen Wie" in ein „wirkliches So" festlegt (Jen. VI S. 70) und daß daher mit der Beurteilung des Gegenstandes immer auch das persönliche Sein des Urteilenden auf dem Spiele steht. Urteilen ist niemals ein objektiver Erkenntnisakt, sondern eine Handlung, ein Akt des Glaubens. Der Glaubende wagt es, das objektiv Ungewisse zur Gewißheit zu erheben (Jen. VI S. 74). Die vermeintliche Realität des Gegenstandes und unseres Vorstellens (die Idealität) lassen sich also gar nicht voneinander trennen. Sie fallen beide in das Sein des Glaubenden als das Geglaubte, als das, wofür sich der Glaubende entscheidet. Glaube und Sein aber ist dasselbe. „Glaube ist Sein" (Jen. VIII S. 88). Der Glaube bezeichnet hier die äußerste Aktualisierung der auf ihre Freiheit gestellten Subjektivität.

Die so beschriebene Identität von Glauben und Sein wird von Kierkegaard ausdrücklich als Gegenbild zur Identität von Denken und Sein verstanden, die Kierkegaard dem cartesianischen Bewußtsein zuweist (ebda.).

Bei Goethe baut zwar die menschliche Freiheit die ihr gemäße Welt souverän auf. Die Freiheit ist in ihrem produktiven Gestalten, in ihrem sittlichen Handeln autonom. Aber sie erfährt sich eben darin als Gestaltwerdung des unendlichen göttlichen Lebens. Goethes Begriff der Persönlichkeit setzt die Erfahrung von der Einheit des menschlichen Geistes und der göttlichen Natur voraus, die sich im Menschen selbst versteht und durch ihn hindurch wirksam wird. Goethe bestreitet, daß der Mensch durch die wissenschaftliche Bearbeitung der Natur aus der Einheit mit ihr herausgerissen werden müsse oder daß die Entzweiung das notwendige Schicksal des denkenden Menschen sei. Er hat in ausgedehnter wissenschaftlicher Tätigkeit zu erweisen gesucht, daß bei unvoreingenommener Betrachtung, die die Phänomene hinnimmt, ohne sie erklären zu wollen, die Natur sich in allen ihren Äußerungen als sinnvoll lebendiges Ganzes darstellt. Nach Goethe ist die Wissenschaft symbolisch; sie weist über sich hinaus – auf eben die Einheit, die der Dichter in Bildern, in dem reinen Aussprechen menschlicher Zustände und Schicksale vergegenwärtigt. Ohne diese Einheit gäbe es nicht die Geborgenheit in dem eigenen als notwendig erfahrenen und bejahten Wesen, die wir an allen Helden der Dichtung Goethes kennen. Der Mensch wird zur Persönlichkeit, indem er die Welt und sich in der Welt dieser inneren Gewißheit gemäß zu bilden strebt. Hier tritt die Genialität als konstitutives Moment der Persönlichkeit hervor. Die Subjektivität handelt aus der ihr innerlich gegenwärtigen Notwendigkeit des eigenen Wesens. Vermöge dieser inneren Gewißheit ist die Persönlichkeit autonom und souverän.

Kierkegaard rühmt zwar an Goethe die Kraft, mit der er die innere Unendlichkeit des Dichters mit dem Dasein des tätigen, handelnden Menschen in Einklang bringt[1]; dennoch ist für ihn die Versöhnung von Ich und Welt, wie Goethe sie z. B. im „Wilhelm Meister" darstellt, fragwürdig. Kierkegaard sieht in Goethe einen „Titularkönig", der durch eine unwahre Verklärung von Mensch und Welt sich das eigentliche katastrophische Geschehen unserer Zeit verdeckt. Diese Katastrophe liegt in der Entzweiung von Mensch und Welt. Daher zieht Kierkegaard die Romantik Goethe vor; denn dort zerbricht die goethesche Lebenseinheit. Je radikaler aber und unverdeckter dieser Bruch geschieht, um so eher kann die Existenzdialektik als letzter Ausweg in den Blick kommen. So tut Kierkegaard alles, um diese Gebrochenheit des Romantikers aufs äußerste zu steigern.

---

[1] Ironie S. 326.

Der Hauptangriff Kierkegaards gegen die Romantik[1] richtet sich folgerichtig gegen die im dichterischen Gefühl erfahrene Einheit von Mensch und Welt, gegen die Genialität als die Grundlage der Persönlichkeit. Die Notwendigkeit des Wesens, in der der Dichter ruht, ist keine wahre Grundlage für das freie Selbstsein. Sie ist in sich etwas Scheinhaftes; sie ist eine frei hervorgebrachte Überhöhung der isolierten Subjektivität, die ihre innere Unendlichkeit und Bewegtheit in das All hineinspiegelt, um sich dann von diesem Ganzen her zu verstehen oder in diesem selbstgeschaffenen Spiegel die innere Unendlichkeit zu genießen[2].

So gesehen erscheint die romantische Subjektivität trotz ihres Gegensatzes gegen die rationale Wissenschaft doch auch als eine Gestalt des modernen reflektierten Selbstbewußtseins, an dem, abgewandelt, dieselben Aporien wiederkehren, zu denen das cartesianische Bewußtsein führte. So paradox es klingt: der Unterschied, daß der Romantiker mit ganz anderen Organen die Welt erfährt als der Aufklärer und daß er sich z. T. auch anderen Bereichen des Lebens zuwendet und diese anders bewertet, ist weniger wichtig als die Tatsache, daß er gleichwohl souveräne Subjektivität ist. Der Gegensatz Gefühl – Verstand tritt zurück hinter der Gemeinsamkeit des Anspruchs auf Souveränität. Romantisches Gefühl ist nach Kierkegaard souveränes Gefühl. Der romantischen Subjektivität gilt – nicht anders als dem cartesianischen Bewußtsein – nur die durch ihre produktive Tätigkeit zustande gebrachte Wahrheit: das All des Gefühles, das Universum der erlebten und geträumten Mächte. Sie selbst ist es, die allen wahren Inhalt schafft, und sie weiß darum[3]. Sie weiß um den eigentümlichen transzendentalen Anspruch, den sie erhebt. Die durch sie geschaffene Wahrheit übergreift die empirische Welt und gibt ihr ihren Sinn.

Die romantische Ausnahmeexistenz ist also nur ein extremer Sonderfall der modernen Selbstreflexion. Der Romantiker reflektiert auf sich als unendliches Gefühl. Er löst sich nicht weniger vom empirischen Dasein ab als der Aufklärer, nur daß ihm zum persönlichen Schicksal wird, was dem cartesianischen Bewußtsein methodisch begründetes Verfahren ist. Er lebt in einer äußersten Steigerung der

---

[1] Alle wichtigen Momente lassen sich aus der Charakteristik des „Aesthetikers" durch den „Ethiker" in „Entweder/Oder" II. gewinnen. Besonders bezeichnend ist der Abschnitt „Wechselwirtschaft" in „Entweder/Oder" I. und die Charakteristik der Romantik im „Begiff der Ironie". Vgl. Jen. II S. 131–290; Jen. I S. 253–268; Ironie S. 280–341.

[2] Ironie S. 285 ff., Jen. II S. 179.

[3] Ironie S. 285 ff., Jen. I S. 261.

Selbstreflexion. Er ist „Subjektivität in zweiter Potenz“[1]. Der Romantiker erliegt seinem Schicksal offensichtlich, während die Aporien der autonomen Vernunft teils durch verinnerlichte Reflexion, teils erst in ihren Konsequenzen für die Kultur offenbar werden. Der Lauf dieses Schicksals ist etwa folgender:

Im Ungenügen an der vorgegebenen Welt, wie sie von den Autoritäten geordnet besteht, flieht der Romantiker in das All des Gefühles, in das Universum der Geschichte, in die Tiefe des Unbewußten[2]. In dieser verklärten Welt der Poesie, der Phantasie, des Erlebnisses findet er das wahre Leben, das Ganze, das sich hinter dem Vordergrund der alltäglichen Rationalität verbirgt. Mit diesem Leben ist er im Grunde seines Wesens eins. Aber diese unendlich reiche und zugleich unendlich erfüllende Innenwelt hat nicht die transzendentale Wahrheit, die der Romantiker ihr zuspricht. Sie ist Produkt der Phantasie. Ihr kommt keine ontologische Realität zu. Daher hat sie in sich keinen Bestand. Sie bietet keinen wahren verbindlichen Inhalt, der das freie Verhalten von sich her ordnete und dirigierte. Der unendliche Horizont, den sich der Romantiker gibt, umschließt nicht; die Tiefe, die er entdeckt, trägt nicht. Alle Weite und Tiefe ist nur Mittel der Selbstreflexion, eine Weise, auf die sich die Subjektivität die Erfahrung von ihrer inneren Unendlichkeit erzeugen und zum Erlebnis bringen will[3].

Am Ende der Romantik steht die *Ironie*, die Erfahrung, daß es mit nichts in der Welt ernst ist. Die bestehende Welt draußen ist bereits der Kritik verfallen. Die selbstgeschaffene Welt drinnen hat keine bindende Kraft. Jedes Erlebnis zersetzt sich in sich selbst. Es hat nur die illusionäre Unendlichkeit von Stimmungen, die in ihrem Wechsel jeder aufrichtigen Herrschaft entgleiten[4]. Die Wirklichkeit, die bleibt, ist die einzelne, ihrem Lebenmüssen überlassene Subjektivität. Das, was diese intendierte, ist ihr geworden: die allen einzelnen Inhalten, jeder innerweltlichen Aufgabe überlegene verabsolutierte Egoität. Sie behält in der Hand nur sich selbst, ihre Tendenz auf Unendlichkeit. Je deutlicher am Erlebnis die Selbstabsicht wird, d. h. die Tendenz, sich den Eindrücken des Lebens nur so hinzugeben, daß sie die innere Unendlichkeit des Erlebenden bestätigen, um so mehr verwandelt sich das All des Gefühls zum „dämonischen Pantheismus der Langeweile“[5].

So kehrt der Gegensatz von reiner und empirischer Subjektivität

---

[1] Ironie S. 284.
[2] Vgl. Ironie S. 293, 314 ff.
[3] Vgl. Ironie S. 294.
[4] Ironie S. 294 ff., Jen. I S. 267.
[5] Jen. I S. 259 ff., Ironie S. 295.

auch in der Romantik wieder. Die Stimmung hält nicht vor; der Genießende geht in ihr nicht auf[1]. Der Romantiker schwankt zwischen transzendentaler Selbstüberhöhung und der Erfahrung, wechselnden Zuständen ausgeliefert zu sein, die sich zuletzt als die Angst der Sinnlosigkeit und Lebensleere enthüllen, vor der er sich vergeblich in neue Erlebnisse und neues Genießen flüchtet[2]. Auch das romantische Bewußtsein ist also ohne Ethik. Ja, es liefert nicht anders als das cartesianische Bewußtsein die Freiheit der Person an „objektive" Einflüsse aus: an undurchsichtige Stimmungen und Bedürfnisse, die in all ihrer Wandelbarkeit doch nur den einen Drang spiegeln, in der fühlenden Hingabe an die Welt ein Selbst sein zu wollen. Da aber die Identität von Einzel- und Alleben zerbrochen ist, wird aus der Hingabe heischenden Natur ein Fremdes, Unheimliches, eine übermächtigende Notwendigkeit, in der die Freiheit vergeht[3]. Der romantischen Subjektivität widerfährt ein Verhängnis, das dem des cartesianischen Bewußtseins durchaus vergleichbar ist. Sie kann ihr freies Personsein nicht mehr verstehen. Sie verliert das „Gedächtnis für das eigene Leben", ohne das es keine Verantwortung für sich selbst gibt[4]. Einerseits lebt sie intensiv im Augenblick, andererseits wird sie, allerdings auf phantastische Weise, sich selbst objektiv. Sie wird zu einem geistigen Naturwesen, das sich in seinen Zuständen zuschaut und sich in ihnen spiegelt. Sie zersetzt sich als Person und erliegt nun, nicht im Endlichen und nicht im Unendlichen zuhause, der Schwermut[5].

Auch hier steht am Ende für Kierkegaard die in der Angst erfahrene Nötigung, sich auf sich selbst zu stellen; denn das Andere meiner selbst ist ein Fremdes, gegen das ich mich als Selbst zu behaupten habe, weil es alle prätendierte Freiheit in Schein auflöst[6]. Die Subjektivi-

---

[1] Jen. II S. 196.

[2] Besonders eindrucksvoll ist der Zusammenhang von Genuß, Schwermut, Langeweile und Angst in der Charakteristik Neros dargestellt. Vgl. Jen. II S. 191 ff.

[3] Hierher gehören vor allem Tagebucheintragungen über *Angst* und über *Ahnung*. Sie schließen sich an an die Lektüre deutscher romantischer Literatur. Nach der Lektüre von Brentano Pap. II A. 33, von Arnim Pap. II A. 70, 558, von Schwabs Volksbüchern (Robert der Teufel) Pap. II A. 584. Alle Eintragungen zielen im Zusammenhang mit Kierkegaards Verhältnis zu seiner Herkunft auf das Problem der Erbsünde. Vgl. Pap. II A. 18, 584. Immer ist es die Sorge, daß das Individuum durch Voraussetzungen, die jenseits seiner liegen, von der Möglichkeit der freien Entscheidung und vom allgemein Menschlichen ausgeschlossen sein könnte. Interessant ist auch die Angst vor dem Doppelgänger, Pap. II A. 444. Über die Angst der Schwermut vgl. Jen. IV S. 327 f., Eintragung vom 5. VI. „Nebukadnezar".

[4] Vgl. Jen. II S. 167. [5] Jen. II S. 168 ff.

[6] Besonders wichtig ist der Begriff der *Lebensironie*. Vgl. Pap. I A. 75 S. 57. Die Lebensironie macht immer wieder die eingebildete Freiheit der Lebensfüh-

tät erweist ihre Absolutheit nur, indem sie sich in Widerspruch zu allem, was Nicht-Ich ist, auf ihr freies Entscheiden zurückzieht und von ihm aus das Nicht-Ich beherrscht. So erreicht sie in der freien Aneignung der gegebenen Welt, des der Entscheidung vorausliegenden Daseins, der eigenen Zuständlichkeit die einzige Wirklichkeit, die es gibt, die Existenz.

Die Kritik der romantischen Subjektivität zeigt, wie radikal Kierkegaard die absolute Subjektivität „entweltlicht". Wenn wir die Stimmungen und Befindlichkeiten des „unmittelbaren" Lebens existenzdialektisch überprüfen, dann führen sie nicht, wie wir das von der antiken Dichtung und Philosophie lernen, auf eine im feststehenden Wesen der Welt gegründete Ordnung hin, die den Menschen erfüllt, trägt, in Anspruch nimmt, sondern der Mensch ist auch hier in der Welt mit sich allein. Verständlich ist ihm nur die Tendenz, ein Absolutes zu finden, in dem er ruhen könnte. Alles „Objektive" außerhalb seiner erweist sich, wenn die Illusion der Identität von Gefühl und All vergangen ist, die der glückliche Augenblick des Erlebnisses vorspiegelte, als undurchschaute, fremde, unheimliche Notwendigkeit. Nur wenn die Übermacht dieser „Natur" zu einer bloßen Vorbedingung der freien Entscheidung herabgesetzt ist oder wenn das Selbst seine Hingabe zurücknimmt als eine verzweifelte Weise, ein Selbst sein zu wollen, nur dann ist die romantische Spaltung von genialer Getriebenheit und zuschauendem oder spiegelndem Bewußtsein überwunden, nur dann ist der Mensch in allen seinen Zuständen wieder er selbst[1].

Als Ergebnis von Kierkegaards Kritik an der Romantik bleibt uns: Die romantische Subjektivität ist eine Gestalt des absoluten Bewußtseins. „Absolutes" oder unendliches Gefühl enthält in sich

---

rung zunichte. Sie löst das Leben auf in ein Spiel des Zufalls und der Notwendigkeit.

[1] Hierher gehört das Problem der *„quantitativen"* und der *„qualitativen" Dialektik.* Der Gegensatz der quantitativen und der qualitativen Dialektik ist von Hegel ausgebildet. Hegel wollte zeigen, daß die „Substanz" in ihrer Lebendigkeit nicht durch die kausale Determination der exakten Wissenschaften erfaßt wird. Die „Substanz" ist „Subjektivität". Sie zeigt in ihren Erscheinungen eine Spontaneität, die niemals direkt aus der kausalen Determination hervorgeht, also für sie inkommensurabel ist. Hegel führt hier selbst die Kategorie des *Sprunges* ein. Eins der Beispiele Hegels, das „Gerinnen des Wassers zu Eis", gebraucht Kierkegaard in Pap. V C. 1.

In ähnlicher Weise hat Carus in seiner „Psyche" auf das „Gesetz des Geheimnisses" verwiesen (vgl. Pap. $VII_1$ A. 186 = H. S. 221), das im Übergang von einer Seinsregion zur anderen liegt (Pflanzenreich, Tierreich, Menschenleben). Dieser Übergang ist ein „Wunder"; denn er kann nicht mechanisch errechnet werden.

Das Seltsame ist nun, daß Kierkegaard die Kritik, die Hegel an dem „bloßen" Verstande übt, auf Hegel (und auch auf Carus) anwendet. Bei Hegel hebt, wie

den Anspruch auf Identität von Ich und Universum, menschlichem und göttlichem Leben. In diesem Anspruch liegt eine transzendentale Überhöhung des Menschen. Indem sich diese als Schein erweist,

---

Kierkegaard meint, der Sprung die Notwendigkeit des Ganzen nicht auf. Er wird solliziliert, hervorgerufen, durch sich steigernde – quantitative – Umstände erzwungen. Er ist in den Prozeß des Ganzen „hineinvermittelt". Kierkegaard besteht darauf, daß der Übergang niemals notwendig ist. Das gilt ganz besonders für den Menschen. Die Freiheit muß in ihrer unerklärbaren Faktizität ergriffen werden. Keine „Analogie", wie sie die romantische Psychologie von Carus beibringt, hilft über diesen Sprung hinüber. Wo soll der Mensch sich aus der Notwendigkeit verstehen, wo aus der Freiheit? „Kann der Übergang von einer quantitativen Bestimmung zu einer qualitativen ohne einen Sprung geschehen? *Und liegt nicht das ganze Leben hierin?*" (Pap. IV C. 87)

Mit diesem Satz ist das Thema des „*Begriffs der Angst*" angegeben. Ein seelischer Zustand ist quantitativ bestimmbar, z. B. das biologische Erbe, die leiblich-seelische Konstitution, deren der Mensch kaum je so Herr wird, daß er ihren Einfluß auf sein Denken und Handeln im konkreten Augenblick ganz durchschaute. Kierkegaard ist hier von großer psychologischer Konkretion. Er hebt z. B. die Bedeutung der Kindheitseindrücke hervor, die mit einer gleichsam naturhaften Konsistenz wirken. Der Einfluß der Zeit und des Milieus: alles sind „quantitative" Größen.

Im „Begriff der Angst" bricht die Handlung – der je und je geschehende Sündenfall –, dialektisch geurteilt, immer unmotiviert hervor. Daher läßt sich die Erbsünde als Realität dialektisch nicht fassen. Sie läßt sich weder metaphysisch konstruieren noch wissenschaftlich feststellen. Sie ist eine Aussage der Dogmatik und als solche wider die Vernunft, auch wider die Vernunft der Existenzdialektik, wenn auch nicht wider die innere Gewißheit des Sünders, der der Offenbarung glaubt.

Die Grenze zwischen eigentlichem und uneigentlichem Sprachgebrauch ist beim Begriff des Quantitativen fließend. Aber gerade diese Ungenauigkeit ist charakteristisch. Sie zeigt, daß Kierkegaard alles, was nicht aus der Freiheit als absolut wirkender Ursache hervorgeht, *methodisch* auf das Feststellbare, Meßbare nivelliert. Dieses feststellbar Objektive sieht er gemäß seinem Erkenntnisbegriff von vornherein innerhalb der „immanenten Notwendigkeit" (Pap. $VII_2$ B. 235 S. 159), innerhalb der durchgängigen Determination nach vorausgesetzten Prinzipien. Am „Objektiven" ist vor allem wichtig, daß es abstrakt ist, weil es prinzipiell von der Existenz absieht (Jen. VII S. 217).

Demgegenüber ist in der Kategorie des Sprunges die absolute Subjektivität des Existierens festgestellt. In ihr ist festgelegt, daß das personale Verhalten immer aus sich selbst entspringt. Keine Steigerung des Quantitativen schließt die Selbstbestimmung der existierenden Subjektivität aus. Nur der Sprung setzt die „qualitative Dialektik" (Pap. $VII_2$ B. 235 S. 159); denn nur so ist die Subjektivität selbst die Ursache ihrer „Eigenschaften" oder vielmehr Grund ihres Verhaltens. Das entscheidende Indizium für diesen Sachverhalt ist die Zuständlichkeit der Angst, in der allemal die Freiheit an sich selbst verwiesen wird.

An der methodischen Nivellierung dessen, was nicht Subjektivität ist, auf das Quantitative oder das Abstrakte oder das Objektive zeigt sich, wie sehr Kierkegaard im Banne des von ihm bekämpften absoluten Bewußtseins steht. An dieser undurchschauten Abhängigkeit leidet seine ganze Anthropologie. Kierkegaard kann der Natur im Menschen keine eigene wesenhafte Bedeutung zugestehen. Wenn die Natur in uns nicht Objekt der wissenschaftlichen Erkenntnis werden soll, dann müssen wir sie als Stufe des Bewußtseins oder als Existenzstadium verstehen. Sie ist zunächst eine uneigentliche Weise des Selbstseins, ein Relatives, das zu Unrecht zu etwas Absolutem verklärt wird. Wo die Subjektivität diesen

treten alle Aporien des autonomen Selbstbewußtseins gesteigert hervor. Die transzendentale Subjektivität tritt an die Stelle Gottes. Der „objektive" Zusammenhang, in dem innenstehend sie ihrer Absolutheit gewiß ist, hebt die ethische Wirklichkeit auf. Die „objektiven" Mächte, die der Romantiker verklärte, ohne doch ihrer Herr zu sein, gewinnen die Übermacht und vernichten ihn als freie Person. Das Ganze, innerhalb dessen sich der Romantiker zu eigen war, zersetzt sich. Aber wenn kein Inhalt des Gefühles mehr wahr bleibt, wenn er nur Spiegelung unserer selbst ist, dann stehen wir in einer Leere, die uns von allem „Substantiellen", von jedem bleibenden, wahren Inhalt unseres Lebens trennt.

Gegen die Übermacht des „Objektiven" weiß Kierkegaard Rat: Wenn wir unsere Zuständlichkeit, statt als Bekundung einer uns überlegenen „Natur" als uneigentliche modi unseres freien Verhaltens verstehen, dürfen wir hoffen, unser freies Personsein zu behaupten. Wie soll aber der Mensch ohne bleibende „objektive" Inhalte leben, deren Bewahrung und Entfaltung seinem Leben Gehalt und Bedeutung gibt? Auf solche Bewahrung zielte Goethes Persönlichkeitsbegriff. Das Schicksal der romantischen Subjektivität zeigte aber, daß es die Lebenseinheit, der Goethe vertraut, nur als „Wunsch der Kreatur" gibt. Aber der Einzelne kann nicht bestehen ohne ein sinngebendes Ganzes. Gibt es einen unbedingten, dem Schicksal der subjektiven Reflexion überlegenen Inhalt? Dieses Problem hat Kierkegaard gesehen und in der Auseinandersetzung mit *Hegel* ausdrücklich erörtert.

## IV

Hegel hat mit unübertroffener Eindringlichkeit die *Geschichte* als den Ort beschrieben, an dem der lebende, tätige Mensch frei entscheidet und doch ein seiner Freiheit überlegenes Maß findet, das ihm den

---

Trug ihres unmittelbaren Lebens durchschaut, wo sie auf ihre Freiheit als das Absolute reflektiert, da zeigt sich, daß dieses uneigentliche mit dem eigentlichen Selbstsein nicht vereinbar ist.

Hieraus erklärt sich die Unmöglichkeit, als Geistesexistenz das „Erotische" zu leben. Kierkegaard kann die eigene leibliche und seelische Bedürftigkeit nicht als essentielle „Natur" oder als Wesenheiten verstehen, deren Ansprüche eigenen Sinn, eigenes Recht und Maß haben und als solche hinzunehmen sind. Sie wird ausschließlich daraufhin beurteilt, inwieweit die Subjektivität in ihr Geist ist und sich als Geistesexistenz behaupten kann. So wird sie in gewisser Weise zum „Objekt"; denn sie ist noch nicht ganz Subjektivität, ganz durchsichtiges Selbst geworden. Die Geistesexistenz hebt aber alles „Objektive" auf; es darf nicht zur Triebfeder des Verhaltens werden, weil die Geistesexistenz sonst nicht mehr durchaus Subjektivität wäre.

Spielraum seines Handelns allererst vorgibt. Die Geschichte ist in eins Erscheinung der göttlichen Vernunft des Lebens und Hervorbringung bewußten, entscheidungsvollen menschlichen Handelns. Behielte Hegel mit seinem großen Versuche recht, dann wären alle die Schwierigkeiten überwunden, die Verstellungen beseitigt, mit denen die wissenschaftliche Aufklärung und die Romantik nicht fertig wurden.

Bekanntlich sieht Kierkegaard Hegels Versuch als gescheitert an. Er findet alle Schwierigkeiten des absoluten Bewußtseins bei Hegel gesteigert wieder. Sowohl die transzendentale Überhöhung des Menschen als auch die nihilistische Relativierung aller Lebensgehalte erreichen nach Kierkegaard in Hegels spekulativer Geschichtsphilosophie ihren Höhepunkt. Wenn die Geschichte der letzte umgreifende Horizont ist, auf den das moderne philosophische Selbstbewußtsein führt, dann ist die Katastrophe der modernen Kultur unabwendbar.

Im Bewußtsein Kierkegaards und seiner Leser lebt der erregende Gegensatz zwischen Hegels Apotheose der Geschichte und ihrer Verwerfung durch Kierkegaard. Hegel sieht die Geschichte als den Weg zur endgültigen und universalen Realisierung der Vernunft bis hin zu ihrer Vollendung in der modernen Kultur. Kierkegaard beurteilt die Geschichte als den mit zunehmender Reflexion immer offenbarer werdenden Abfall von Gott. Tradition erscheint ihm als Verfallstradition[1]. Die gegensätzliche Beurteilung der Geschichte durch Kierkegaard und Hegel ist also offenkundig und unbestreitbar. Ihr liegt jedoch, von der Polemik Kierkegaards verdeckt, ein Gemeinsames zugrunde, aus dem beide herkommen. Diese verborgene gemeinsame Herkunft beider scheint mir nun ebenso bedeutsam zu sein wie ihr späterer offenbarer Gegensatz.

Kierkegaard denkt wie Hegel geschichtlich. Er kennt keine andere Ordnungsmacht als das autonome Handeln. Obwohl er christlicher und „sokratischer" Denker sein will, führt für ihn kein Weg zurück zum antiken Kosmos oder zur christlichen Schöpfung. Sobald das Individuum sich als souveräner Punkt von den Ordnungen, in denen es lebt, distanzieren kann, hat es seine Gebundenheit verloren, auch wenn es an dem Bestehenden nichts ändert. Das Bestehende wird

---

[1] Beispielshalber: Pap. IX A. 95 „Die Historie fort, die Situation der Gleichzeitigkeit wird geschaffen." Hierher gehört dann vor allem der Begriff des Bestehenden, den Kierkegaard von Hegel oder der hegelschen Schule übernommen hat. Das Bestehende ist die gegenwärtige Lebensordnung und Lebensanschauung, aber ohne die Begründung aus dem Ewigen. Daher wird es zur leergewordenen Tradition, zur Konvention, zur allgemeinen Meinung. Als solches ist das Bestehende dann das Korrelat zum souveränen Verstandesdenken.

dann zu etwas Relativem, dem das Individuum in seiner kritischen Reflexion prinzipiell überlegen ist. Hier geschieht weit mehr, als daß viele einzelne Bindungen auseinanderfallen; denn in dem anonymen, aber fundamentalen Vorgang der allgemeinen Reflexion zersetzt sich der religiöse Sinn der menschlichen Gemeinschaft. Es gibt keine an sich seiende Ordnung, an die sich der Mensch angesichts der korrumpierenden Macht der Geschichte halten könnte. Es gibt nur profane Verhältnisse, über die er souverän disponieren kann. In einer solchen alles festen Sinnes baren Welt sind alle Lebensinhalte relativiert, und zwar nicht mehr nur für einzelne Ausnahmeexistenzen wie in der romantischen Dichtung, sondern für jedermann. Die allgemeine Reflexion ist das Schicksal, dem sich niemand entziehen kann; sie gefährdet die Möglichkeit ethischer Existenz umfassender und radikaler als die romantische Ironie.

Trotz aller Polemik ist Kierkegaard auch hier, in der Beurteilung der Geschichte, genau so Kind seiner Zeit wie im Verhältnis zur wissenschaftlichen Aufklärung. Objektivierende naturwissenschaftliche Erkenntnis und souveränes geschichtliches Handeln sind als endgültige Fakten hinzunehmen und anzuerkennen. Es kann also nur darum gehen, in der durch ihre Vorherrschaft bestimmten Lage Raum frei zu halten für die Existenz. Gegen das „quantitative" Denken der Aufklärung setzte Kierkegaard die „qualitative" Dialektik. Gibt es einen Weg, auch die Macht der Geschichte „qualitativ" zu überwinden? Eröffnet die Auseinandersetzung mit Hegel hier einen Ausblick?[1]

---

[1] Die Korrelation von Existenz und souveräner Vernunft kommt besonders klar zum Ausdruck in der Zeitkritik Kierkegaards, etwa in der Besprechung der Novelle „Zwei Zeitalter", auf die Kierkegaard öfters verweist (übersetzt von Theodor Haecker unter dem Titel „Kritik der Gegenwart", Innsbruck 1922). Kierkegaard beschreibt dort die Zersetzung der Lebensordnungen durch die anonyme Macht der allgemeinen Reflexion. Er weiß, daß die fraglose Autorität des Bestehenden zerbrochen ist. Im Reflexionszeitalter ist jedes Individuum zu reflektiert, um sich noch durch ein Allgemeines, zusammengefaßt in einem Menschen, repräsentieren zu lassen. Das war in naiveren Zeiten möglich. Jetzt ist es dafür zu spät. Kierkegaard stellt sehr eindrucksvoll die Gefährdung des menschlichen Lebens dar im Zerfall der festen Lebensordnungen, im Ersatz der traditionellen Autoritäten durch die allgemeine Reflexion der öffentlichen Meinung.

Aber wenn wir Kierkegaards Begriffe nachdenken, dann zeigt sich, daß er selbst im Horizont der von ihm bekämpften souveränen Vernunft denkt. Wenn es von der Stufe des Selbstbewußtseins abhängt, ob es Repräsentation des einzelnen durch das Allgemeine gibt oder nicht, dann steht das Allgemeine für das Bewußtsein aller, aber nicht für ein ansichseiendes Gesetz, einen einsehbaren göttlichen Willen, den die weltlichen Institutionen darzustellen suchen. Die latente Übereinstimmung von Existenzdialektik und kritischer Vernunft zeigt sich darin, daß erst jetzt die Subjektivität reflektiert genug wird, um das Gottesverhältnis erster Hand zu leben. Der Nihilismus des Reflexionszeitalters und die

Der Einspruch Kierkegaards gegen Hegel beginnt dort, wo Hegel durch eine umfassende Interpretation der Geschichte die Situation der Entzweiung von Ich und Welt von Grund auf zu überwinden sucht. Hegel sieht in der Geschichte die reale, Gestalt gewordene Mitte zwischen menschlicher und göttlicher Vernunft, zwischen menschlichem Geist und dem Weltgeist. Die Inhalte und Ordnungen, die sie dem Menschen zubringt, sind Manifestationen eines allgemeinen göttlichen Lebens. Es gibt tatsächlich das Ganze, das sich dem romantischen Gefühl erschloß – allerdings nicht in der Innerlichkeit des Erlebnisses, sondern draußen, in dem Gang der Geschichte. Wir stehen darum nicht mit unserm Denken und Handeln im Leeren, weil hinter uns eine übermenschliche, aber uns gleiche Vernunft steht, die sich in uns ihrer bewußt wird und sich durch unser Handeln hindurch verwirklicht. Diese allgemeine Vernunft bedient sich der Menschen als ihrer Organe. Es ist unmöglich, daß der Mensch aus ihr herausfiele. Der faktische Zustand des allgemeinen Wesens ist zwar immer Werk der Menschen; es gibt keinen Staat ohne seinen Träger, das Volk; aber dennoch ist er immer mehr als die Summe der Eigenwillen: er ist allgemeine Vernunft, objektiver Geist, der die Individuen, die ihm zugehören und von ihm durchdrungen sind, übergreift und trägt. Der Mensch steht nie und nirgends außerhalb dieser Welt des Geistes.

Die Geisterfahrung Hegels ist nur sinnvoll, solange die Einheit von endlichem und unendlichem, menschlichem und göttlichem Geiste besteht. Kierkegaard hat daher mit außerordentlicher Energie seine Angriffe auf diesen zentralen Punkt gerichtet. Er ist sich dabei der Aktualität der spekulativen Lösung durchaus bewußt. Das absolute Bewußtsein muß entweder zur spekulativen Geschichtsphilosophie oder zur Existenzdialektik kommen. In dieser Alternative ist die Situation, die durch die Existenzdialektik entschieden werden soll, wie mir scheint, sehr klar erfaßt.

Kierkegaard entfaltet selbst die Alternative zwischen Spekulation und Existenzdialektik[1]. Er geht aus von der *Erinnerung* als dem Grundakt aller Erkenntnis. Die autonome Subjektivität gewinnt den Ausgangspunkt der Denkbewegung, indem sie sich „erinnert", d. h. indem sie sich auf ihr reines Denken als die Voraussetzung der Erkenntnis besinnt und alles Seiende als möglichen Hegenstand dieser

---

Entscheidung des Einzelnen, sich auszusondern und allein in der Bindung an das Unbedingte, an Gott, das Menschsein zu bewahren, sind beide Ausdruck der gleichen Lage.

[1] Jen. VI S. 261 f.

Erkenntnis versteht. Jede Aussage über ein Objekt hat sich an den Maßstäben zu messen, die das reine Denken aus sich gewinnt. Diese Reflexion des Denkens auf sich als Subjekt der Erkenntnis heißt nicht nur darum Erinnerung, weil sich in ihr der Blick des Denkenden nach innen wendet, sondern vor allem weil sie vergegenwärtigt, was von Anfang an war. Das von Anfang an „Seiende", das im Akte der Erinnerung vergegenwärtigt wird, meint nun ein reines Sein, das nicht nur unserm Denken zugrunde liegt, sondern auch dem Seienden, auf das wir in unserm Denken zielen. Wir reichen also im Denken an den identischen Grund unserer selbst, des Ich, und des Nicht-Ich heran. Kierkegaard steht vor dem Problem der Identität von Denken und Sein, von dem der transzendentale Idealismus ausgeht. Spekulativ geurteilt reicht das Denken darum an das absolute Sein, das dem Unterschied von Subjekt und Objekt vorausliegt, weil das Objekt seinerseits eine Einheit von Faktischem (Einzelnem) und Denken (Allgemeinem, Subjektivität) ist. Die reine Form der sich selbst denkenden Subjektivität ist der Schlüssel, der die Substanz in ihrem Hervorgehen aus dem identischen Grunde von Denken und Sein erschließt.

Obwohl Kierkegaard die prinzipielle Möglichkeit dieses Weges nicht bestreitet, weigert er sich, Hegel auf dem Wege der spekulativen Erinnerung zu folgen. Auf ihm vorwärtsgehend überschreitet der Philosoph die Grenzen des Menschseins. Es ist etwas im Menschen, das ihn hindern sollte, sich zur transzendentalen Subjektivität zu erhöhen. Das ist die Erfahrung der Angst, die Reflexion des Nichts, die den Menschen an sein endliches Dasein bindet. Diese existentielle Reflexion kann nur im Glauben zur Ruhe kommen. Im Glauben aber ist Gott als das Absolute gesetzt, das für alle Erkenntnis paradox bleibt.[1] Die autonome Vernunft dagegen muß sich bis zu dem Punkte steigern, wo sie sich in ihrem Denken mit dem übermenschlichen Grunde alles Seins identisch weiß, der sich dann in ihr begreift. Menschliches und göttliches Subjekt fallen hier zusammen. Alle Wirklichkeit erscheint als Setzung zwar nicht der empirischen, wohl aber der übergreifenden transzendentalen Subjektivität des Weltgeistes, deren Selbstdarstellung sie ist. Sonst gäbe es Erscheinungen der Geschichte, die nicht auf das zugrunde liegende Prinzip zurückgeführt werden könnten. Um des Prinzips der Identität willen muß der Geschichtsverlauf vernünftig sein, muß er verabsolutiert werden.

---

[1] Vgl. unten S. 85 über Paradox und Glaube bei Sokrates.

Hier zeigt sich nun das Problem der Identität in seiner ganzen Fraglichkeit. Ohne den Rückhalt in einer göttlichen Vernunft wäre jede geschichtliche Wahrheit zufällig[1]. Menschliche Erfahrung und menschliches Handeln wären auf den Umkreis der Subjektivität beschränkt und nur relativ auf sie wahr; also ohne einigende Allgemeinheit. Da aber die platonisch-augustinische Möglichkeit fehlt, nämlich der Hinblick auf ein das menschliche Handeln führendes an sich seiendes göttliches Gesetz, das der Mensch mit seinem Handeln dann frei nachahmt, so bleibt die der autonomen Vernunft nächstliegende Möglichkeit, diese göttliche Vernunft selbst als transzendentales Subjekt zu begreifen, das sich der menschlichen Bewußtseine zu seinen Zwecken bedient. Auf diese Weise tritt der Hinblick auf den identischen Inhalt alles geschichtlichen Handelns hinter der spekulativen Deutung des Geschichtsablaufes zurück, der nunmehr in allen seinen Stadien als Einheit von göttlicher und menschlicher Vernunft begriffen werden muß. Damit erhält die Geschichte als ganze eine metaphysische Notwendigkeit zugesprochen, die wiederum die Freiheit der Person in ihrem Zentrum bedroht[2].

Hier in dieser offenbaren Aporie unseres geschichtlichen Daseins erhält nun die Frage nach dem Subjekt der Geschichte ihre ganze Dringlichkeit. Wenn wir Kierkegaard in seiner Kritik am Reflexionszeitalter folgen, können wir kaum noch von einer Offenbarung der göttlichen Vernunft in der Geschichte sprechen. Dann handelt es sich bei Hegel in Wahrheit nicht um die Identität von menschlicher und göttlicher, sondern von individueller und kollektiver Vernunft. Hegel hat fälschlich das eine Gegensatzpaar mit dem andern vertauscht. Kierkegaard spricht daher statt vom Weltgeist von der „übergreifenden Subjektivität, welche die Menschheit ist oder das Menschengeschlecht"[3]. In dieser übergreifenden Subjektivität der Gattung, die durch die allgemeine Reflexion eine Art universaler Präsenz erhält, geht die Freiheit des Individuums unter. „Hegels historisierende Identitätsphilosophie schafft die Individualitätskategorie ab und ersetzt sie durch die der Generation (d. h. des Geschlechts)"[4]. Die Menschheit ist die transzendentale Subjektivität, die alle Wirklichkeit aus sich heraus setzt. Wir stellen in unserer allgemeinen Reflexion dieses Phantom ständig her, das uns den Ausblick auf Gott verdeckt, ja das an die Stelle Gottes tritt. Nun ist es jene geschichtsmächtige übergreifende Subjektivität der Menschheit, die den Einzelnen sagt, was an der Zeit und also in der Ordnung ist. Sie diktiert

[1] Vgl. Jen. VI S. 176 f.
[2] Vgl. Jen. VI S. 192 ff. 207 ff.
[3] Pap. $VII_2$ B. S. 207.
[4] Pap. $VII_2$ B. S. 170.

dem Menschen zu, wer er zu sein hat. Sie greift in sein innerstes Wesen ein, denn sie versetzt ihn nicht nur in unabwendbare Daseinslagen, sie macht ihn bis in den innersten Kern seines Wesens und demzufolge auch seines Handelns von sich abhängig. Der Mensch ist immer „Kind der Zeit". Die „sittliche Substanz", die „weltgeschichtliche Idee"[1], d. h. das innere Prinzip der Geschichte handelt durch das Individuum hindurch. Kann aber das Ethische das sein, was die Zeit fordert? Die Konsequenz, die Kierkegaard zieht, lautet: „Die hegelsche Philosophie ist ohne Ethik"[2]. Ein System der Identität von göttlicher und menschlicher Vernunft läßt keinen Raum für unbedingtes, selbständiges Handeln des Einzelnen[3]. Auch wenn er es nicht weiß, ist der Einzelne doch Exponent seiner Zeit, in die er durch die immanente Theologie des Geschichtsablaufes hineingebunden ist.

Von Kierkegaard her gesehen bedeutet der beschriebene Sachverhalt Folgendes: Hier wiederholt sich in gesteigerter Form die Aporie des cartesianischen Bewußtseins. Der Mensch als Objekt der autonomen Vernunft wird zum Exponenten „unmenschlicher" oder „übermenschlicher" innerweltlicher Mächte, die die Freiheit aufheben[4].

Es ist von vornherein zu erwarten, daß auch die andere Aporie, die Entzweiung von reiner und empirischer Subjektivität, im Subjekt der Erkenntnis wiederkehrt. Wie kann der Philosoph zur Einsicht in die Vernunft des Geschichtsablaufes kommen? Nur indem er aufhört, Mensch zu sein, und für sich ein übermenschliches „eschatologisches" Geschichtsbewußtsein in Anspruch nimmt. Er muß aus der Zeit heraustreten, um von ihrem Ende her den Gang der Geschichte als den Weg des Geistes zu sich selbst zu begreifen. In ihm, dem Philosophen, kommt in der vollendeten Zeit der Geist erst zum Bewußtsein seiner selbst, begreift er seine ausgearbeitete Gestalt. Philosophische und göttliche Subjektivität fallen also zusammen. Das Denken des Philosophen wird zum Selbstdenken Gottes, der Geschichtsprozeß zur Selbstoffenbarung Gottes, der jede Stufe seiner selbst mit sich identisch setzt[5].

Diese Lösung ist nun weder *theologisch* noch *ethisch* befriedigend. Theologisch nicht, denn Gott wird zu so etwas wie der „Seele des Geschichtsprozesses"[6]. Die Grundaussage der christlichen Dogmatik ist, daß Gott der Ordnung, die er der Welt setzt, *jenseits* bleibt. Die Jenseitigkeit Gottes wird für Hegel zu einem Einwand. Gott ist für

---

[1] Jen. VI S. 210.
[2] Pap. $VII_2$ B. S. 215.
[3] Vgl. Jen. V S. 193. Pap. $VII_2$ B. S. 215.
[4] Vgl. Jen. VI S. 213, 219.
[5] Vgl. Jen. VI S. 192–196 passim, 213 A, 221 f.
[6] Jen. VI S. 221.

ihn nur Gott, d. h. Schöpfer unserer Welt, insofern er als bewegende Kraft der Geschichte immanent wird. Gott wird also nicht mehr als ewige Person, als jenseitiger Schöpfer der Welt verstanden, sondern als eine Art geistiger Natur, die nur ist, indem sie sich in ihren Gestaltungen darstellt[1].

Hegels Lösung ist ebensowenig ethisch befriedigend: denn nur in einem Akte äußerster Selbstübersteigerung, wie Kierkegaard sagt: „in gottloser pantheistischer Selbstvergötterung"[2], kann der Philosoph zum Mitwisser Gottes werden. Aber sein Mitwissen ist abstrakt; es entstammt nicht der Selbsterfahrung des wirklichen lebenden Menschen. Der Philosoph ist ohne Verhältnis zu seiner eigenen ethischen Wirklichkeit. Dennoch befreit ihn sein Unverhältnis zum eigenen empirischen Dasein nicht von der Gebundenheit daran. Der Widerspruch, der darin liegt, daß das empirische Dasein des Philosophen doch auch in seinem System vorkommt und als zeitgebundenes Bewußtsein in ganz anderen Kategorien verlaufen müßte als das überzeitliche eschatologische Bewußtsein, hat Kierkegaards Spott immer wieder herausgefordert. Hegel will das Widersinnige: er will zugleich reine und empirische Subjektivität sein[3].

Die Folgerung, die Kierkegaard zieht, ist die: der Mensch kann nur in einer Welt leben, der Welt der sittlichen Verantwortung. Jede Aussage, die diese eine Wirklichkeit verfehlt, ist irreal, eine Konstruktion, mit der der Aussagende die Gefährdung der Existenz verdeckt. Hegel hat zwar die Verwirrung des Reflexionszeitalters richtig gesehen, aber er hat sie nur „quantitativ" überwunden[4], indem er sie aus einem objektiven Zusammenhang heraus verstand. Hegel hat jeden Inhalt, jede Ordnung oder Autorität auf die fortschreitende Realisierung des Weltgeistes hin ausgelegt. Indem er so jede Erscheinung in ihrer Bedeutung relativierte, hat er den Weg gefunden, den uns bedrängenden Konflikt zwischen Glaubenstradition und autonomer Vernunft auszugleichen. Sobald man jedoch mit dialektischer Unerschütterlichkeit im Blick behält, was in Hegels Philosophie vorgegangen ist, zeigen sich in höchster Steigerung die Merkmale eben des Reflexionszeitalters, das Hegel überwunden zu haben meinte. Die Geschichte bringt Inhalte heran, die ohne wahren inneren Bestand sind, weil sie Setzungen eines wechselnden allgemeinen Bewußtseins sind.

[1] Daher spricht Kierkegaard von „Gottes Freiheit, die in alle Ewigkeit (nicht) zur Immanenz wird" (Jen. VI S. 221).

[2] Jen. VI S. 196.

[3] Vgl. Jen. VIII S. 40. Jen. VI S. 193 f. Jen. VII S. 2. Pap. $VII_1$ A. 80, 82.

[4] Pap. $VIII_2$ B. S. 170.

Wenn wirklich im Geschichtsprozeß jeder Inhalt nur insofern wahr ist, als er als ein Moment ihres Fortganges Bedeutung hat, dann tut sich wieder die ganze Bodenlosigkeit der modernen Subjektivität auf. Nimmt man von der Geschichte ihre transzendentalphilosophische Verklärung weg, dann fällt sie gleichsam ins Leere. Daher wird entscheidende Forderung, die Abhängigkeit von der Geschichte zu überwinden. Was als Aufgabe bleibt, ist *Aussonderung* aus der Verfallsgeschichte.

Wer sich aus ihrem Wirbel retten will, der muß jenseits ihrer das Absolute oder das Unbedingte (und also nicht Relativierbare) finden und mit seiner Hilfe einen Stand in der Zeit gewinnen. Die Aufgabe, die sich damit stellt, ist höchst paradox. Das Faktum der Geschichte statuiert eine, wie es scheint, unaufhebbare Abhängigkeit des Menschen von der Zeit. Die Kritik an Hegel hebt diese Konsequenz der Geschichtsphilosophie besonders hervor. Wie soll angesichts der Allmacht der Geschichte eine nicht nur illusionäre Aussonderung möglich sein?

Die Antwort lautet: Die Aufgabe ist nicht, die Existenz aus der Geschichte zu verstehen, sondern umgekehrt die Geschichte aus der Existenz[1]. Jeder geschichtliche Zustand – er erscheine so notwendig, wie er wolle – ist aus menschlicher Entscheidung hervorgegangen und läßt sich darum auch in diesen seinen Ursprung zurücknehmen. Sonst würde eine freie Teilhabe an der Geschichte unmöglich; denn sie verwandelte sich im Fortschreiten in einen Naturvorgang und müßte uns in ihrer Auswirkung nun auch mit Naturnotwendigkeit bestimmen. Die wahre menschliche Teilnahme an der Geschichte verlangt, daß wir die ständig geschehende Objektivierung der Wirklichkeit in uns aufarbeiten, indem wir ihren menschlichen Ursprung festhalten. Es gibt keine Wirklichkeit, sie sei noch so bedrängend, die wir nicht als aus menschlicher Entscheidung hervorgegangen verstehen und deshalb in ihrer Macht über uns widerrufen oder, wie es in „Entweder/Oder" heißt, „bereuen" könnten[2].

Hier zeigt sich: die Geschichte kann nicht die letzte maßgebliche Wirklichkeit sein. Sie ist vielmehr die Verfallsform einer ursprünglicheren Zeit, die bereits bei Kierkegaard Zeitlichkeit heißt. Wir haben von ihr als dem Inter-esse der existierenden Subjektivität anläßlich der Kritik Kierkegaards an der cartesianischen Subjektivität bereits gesprochen. Kierkegaard hat die Zeitlichkeit als die innere Erstrekkung der Freiheit verstanden, die ihr Verhalten als gewesenes bei

---

[1] Vgl. Jen. V S. 23, 85. [2] Vgl. Jen. II S. 184, 212.

sich hält und als mögliches sich vorgibt. So verstanden ist die Zeitlichkeit konkreter Ausdruck der Spontaneität der Person oder ihrer Absolutheit. Immer ist die Person absolut; denn alles, was sie ist, ist in der ihr eigenen Zeit ihre Tat. Hier endlich treffen wir auf das gesuchte Gemeinsame im Denken Kierkegaards und Hegels. Was Hegel vom absoluten Geist aussagt: daß er der Grund alles zeitlichen Geschehens sei, das wir als sein Hervortreten in die Wirklichkeit verstehen müssen, dasselbe sagt Kierkegaard hier vom einzelnen Menschen: der einzelne Mensch ist – prinzipiell – absoluter Geist: als solcher ist er Grund des zeitlichen Verhaltens. Der Einzelne tritt in und mit ihm in die Existenz. Ja, wenn wir unter Ewigkeit den gleichbleibenden kontinuierlichen Grund verstehen dürfen, der den Ablauf des zeitlichen Geschehens bestimmt, *dann ist der menschliche absolute Geist ewig.* Er ist die Macht, die in allem Verhalten actualiter gegenwärtig ist und es bei sich hält. Darum spricht Kierkegaard in aller Selbstverständlichkeit von der menschlichen Existenz als der Ewigkeit, die ins Dasein tritt oder die „wird". Und er spricht hier nicht uneigentlich von Gott, der als der ewige im Gewissen gegenwärtig ist, sondern ganz eigentlich von der Ewigkeit als der Selbstgegenwart, in der der Existierende – wenigstens dem emphatischen Anspruch nach – sich selbst besitzt und absoluter Geist ist, weil er in sich selbst die Einheit des Zeitlichen und Ewigen ist. Ewigkeit ist Selbstgegenwart[1].

Es mag fraglich bleiben, wie weit der Mensch dieser Macht faktisch mächtig ist; aber hier, wo wir von den Kategorien der Existenz handeln, müssen wir sagen, daß Kierkegaard hier die alte Frage nach der Einheit oder Synthese empirisch-zeitlicher und transzendental-überzeitlicher Subjektivität, die wenigstens seit Goethe das Grundproblem von Dichtung und Philosophie ist, entscheidet. Für Goethe ist der Augenblick der Moment, in welchem die Seele ihrer Einheit mit dem ewigen Leben des Alls gewiß und von ihm erfüllt ist[2]. Der Mensch

---

[1] „*Sich selbst ganz präsent zu sein, ist das Höchste* und die höchste Aufgabe für das persönliche Leben. *Das ist Macht. Deshalb nannten ja die Römer die Götter „praesentes"*. Sich selbst in Selbstbekümmerung ganz präsent zu sein, ist die höchste Stufe der Religiosität; denn nur so wird absolut ergriffen, daß ein Mensch absolut zu Gott drängt in jedem Augenblick. . . . Wenn man sich selbst nicht präsent ist, so ist man abwesend in der vergangenen oder der zukünftigen Zeit, so ist die eigene Religiosität vielleicht eine Erinnerung oder ein abstrakter Vorsatz." (Pap. $VII_2$ B. S. 193) Vgl. Jen. V S. 83. Dort wird die Präsenz des Ewigen ausschließlich zur Charakteristik der Gottheit gebraucht. Vgl. weiter Jen. VI S. 163, 254. Jen. VII S. 11, 86. Pap. III A. 1, wo die Umwandlung des spekulativen in das existenzdialektische Schema besonders deutlich wird.

[2] Vgl. Max Kommerell, Gedanken über Gedichte. Frankfurt 1943.

verleiht dem Augenblick Dauer immer dann, wenn er sich zum Bewahrer und Träger dieses Lebens macht.

Kierkegaard verlegt die Einheit von Zeitlichem und Ewigem in die Subjektivität selbst. Geist ist die „Synthese des Zeitlichen und Ewigen im Augenblick"[1]. Der Augenblick wird hier zur menschlichen Grundkategorie. Der Geist tritt im Augenblick in die Existenz, d. h. immer dann, wenn er sich als den aktuellen Grund alles persönlichen Verstehens und Verhaltens erweist. Es mag fraglich sein, ob der Mensch als existierender Geist je über die emphatische Vorwegnahme des Augenblicks hinauskommt, ob er also sich sich selbst schuldig bleibt, – entscheidend ist, daß der Augenblick „Atom der Ewigkeit" ist. In ihm vollendet sich, sei es auch mit dem vollen Bewußtsein des Brüchigen, Gewagten, ja Unmöglichen, die durch Romantik und absolute Philosophie hindurchgegangene absolute Subjektivität. Der ontologischen Konzeption nach ist die Existenz eine äußerste Gestalt des absoluten Selbstbewußtseins[2].

## V

Existenzdialektik und die ihr zugehörigen Kategorien der Wiederholung, der Verzweiflung, des Glaubens, Existenzpsychologie und die in ihr zentrale Kategorie der Angst, die Ausbildung der Zeitlichkeit und die zugehörigen Kategorien des Augenblicks und des Geistes als ewigen Bewußtseins sind Kierkegaards Versuche, die Abhängigkeit von der objektiv erkennbaren Natur, von der im Gefühl erfahrenen inneren Natur des eigenen Wesens, von der das tätige Leben überwältigenden Macht der Geschichte zu überwinden. Nachdem die Selbstüberhöhungen des romantischen Genies und des spekulativen Philosophen als illusionäre Identität von Gott und Mensch und als Verstellungen der ethischen Wirklichkeit durchschaut sind, sieht es so aus, als seien wir auf das vermenschlichte absolute Bewußtsein zurückgeworfen, in dem Kierkegaards Kritik der wissenschaftlichen Aufklärung endete. Kierkegaard kritisierte das philosophische Selbstbewußtsein, weil er mit Recht meinte, daß nur im Zerbrechen aller

[1] Jen. V S. 80–86.

[2] Für Kierkegaard verstellt sich diese Ordnung der Existenzkategorien immer wieder, weil die menschliche Freiheit in der Ewigkeit Gottes gründet. Aber es muß erst einmal klar sein, daß für Kierkegaard Person immer absolute Subjektivität ist. Sonst kann es nicht gelingen, die Existentialisierung des Gottesverhältnisses im Blick zu behalten. Hier liegt die Crux der Kierkegaardinterpretation. Es will beinahe unmöglich erscheinen, Modernität und Christlichkeit in ihrer kaum zu entwirrenden Durchdringung zu sehen. Aber nur wer beides sieht, darf vielleicht hoffen, von dem einen zu reden, ohne das andere zu bagatellisieren.

Identität wieder Raum für den Glauben wird. Aber wird wirklich Raum für den Glauben? Wo begegnen wir denn Gott? Das cartesianische absolute Bewußtsein ist atheistisch, es setzt allein sich selbst voraus, und es erklärt die Welt immanent. Die existierende Subjektivität teilt mit der objektivierenden Erkenntnis den theoretischen Atheismus; aber versteht sie sich nicht auch praktisch oder moralisch ohne Gott? Welchen Sinn soll es sonst haben, daß die Freiheit „die absolut wirkende Ursache" ist?[1] Kierkegaards Wirkungen auf die ihm folgende Existenzphilosophie können zeigen, wie nahe atheistische Konsequenzen liegen. Dennoch ist gerade hier der Punkt, an dem nach Kierkegaard das Gottesverhältnis sich geltend macht. Mag Kierkegaard in der Beurteilung von Natur und Geschichte von Descartes und Hegel abhängen, im Verhältnis zu Gott ist er entscheidend über das autonome philosophische Selbstbewußtsein hinausgegangen.

Kierkegaard kommt zu einer *Art natürlicher Theologie*. Er bezeichnet sie seltsamerweise mit dem Begriff des *sokratischen Paradox*.

In diesem Terminus ist Kierkegaards Verständnis der sokratisch-platonischen Philosophie enthalten. Kierkegaard sieht seine Situation in die des Sokrates hinein. Er zeichnet von Sokrates folgendes Bild: Sokrates anerkennt die im Mythos gegründete Lebensordnung der Polis durch die Sophisten. In der Welt der vollzogenen Aufklärung versteht er es als seine Aufgabe, die Freiheit gegen den unrichtigen Gebrauch der Reflexion zu sichern. Dabei stößt er an die Existenz als die fundamentale menschliche Wirklichkeit. Auch für Sokrates ist die Freiheit dem Verstande transzendent und gehört in die Sphäre des Paradoxen. Sie verweist zugleich in sich auf Gott zurück. Kierkegaard faßt sein Verständnis der sokratischen Philosophie in den Satz zusammen: „Selbsterkenntnis ist Gotteserkenntnis"[2]. Er will damit sagen: Der Mensch kann nicht auf die in seinem Denken gegenwärtige Wahrheit reflektieren, ohne in dieser „Erinnerung" nicht Gott als dem Grunde der Freiheit – und alles Seins[3] – zu begegnen. Philosophische Besinnung nähert sich hier der Erinnerung des Gewissens, in der der Mensch sich vor Gott durchsichtig wird. Daher hindert nichts, in bezug auf Sokrates von Paradox und von Glaube zu reden[4].

Kierkegaard hat damit ohne Frage Platon umgedeutet. Für Platon ist im *νοῦς*, dem reinen Verstehen (intellectus), der Maß und Sinn gebende *κόσμος* gegenwärtig. Wahrheit ist dementsprechend nicht die Durchsichtigkeit des für sein Verhalten verantwortlichen Selbst,

[1] Jen. VI S. 70.
[2] Jen. VI S. 10 und 18.
[3] S. oben. S. 77 f.
[4] Jen. VI S. 262.

sondern die Vernehmbarkeit und darin die Gegenwart des An-sich-Seienden. Die sokratische Dialektik führt bei Platon die Gesprächspartner im Überprüfen ihrer Vormeinung auf das ständig im Denken, wenn auch zunächst unausdrücklich und verworren Gegenwärtige zurück. Darin besteht die natürliche Freiheit der Philosophie.

Bei Kierkegaard tritt an die Stelle des *νοῦς* die Existenz. Im Existieren wird uns Gott als der Grund unserer Freiheit gegenwärtig. Wir gebrauchen die Freiheit zu fragen und zu prüfen nicht, um der ständig gegenwärtigen Wahrheit ansichtig zu werden, sondern wir besinnen uns auf unsere Verantwortung für uns selbst. Haben wir diese einzige uns verbliebene Wirklichkeit ergriffen, dann haben wir Gott da[1]. Kierkegaard hat sich in seinem zentralen Anliegen mit dem von ihm derart umgedeuteten Sokrates identifiziert. Zwischen dem sokratischen Denker und dem Existenzdialektiker bestehen im Ausgangspunkt der Denkbewegung keine Unterschiede. Kierkegaard bleibt in aller Verinnerlichung, zu der ihn die im christlichen Glauben gelernte Gewissensprüfung erzieht, „sokratischer" Denker.

Wie wird nun aus Selbsterkenntnis Gotteserkenntnis?

Wir gehen wieder von der Subjektivität aus. Die aus allen objektiven Sicherungen herausgestoßene Subjektivität wird auf ihre Freiheit zurückgeworfen. Sie begegnet in sich einer „Anlage zur Persönlichkeit" (Kant). Diese „Anlage" ist das unverlierbare Wesen, das dem Menschen mitgegeben ist und das ihm als mitgegeben in eigentümlicher Weise überlegen bleibt. Sie erfährt der Mensch als ein Sollen, dessen Anspruch sich unüberhörbar in der eigenen Innerlichkeit meldet. Die Freiheit ist also nicht Belieben, Willkür. Der Mensch begegnet hier einem Faktum, das seine Freiheit von innen her begrenzt, einem Anspruch, dessen verständliche Macht er als Anruf eines ihm überlegenen göttlichen Willens zu verstehen nicht umhin kann. Daher spricht Kierkegaard oft von dem göttlichen „Du sollst". Die Freiheit ist nur scheinbar selbstgenugsam. Tatsächlich verweist sie in sich selbst auf Gott als ihren Urheber zurück, dessen Urheberschaft im Gewissen ständig gegenwärtig ist[2]. Die sokratische Kritik des Verstandes endet also mit Recht in einer Art natürlicher Theologie. Diese Theologie ist allerdings streng zu scheiden von aller Metaphysik[3]; denn sie ist paradox. Vom Paradox sagt Kierkegaard: das Paradox ist nicht eine Konzession, sondern eine „ontologische Bestimmung". Es zielt auf einen Sachverhalt, von dem ich mit Bestimmtheit sagen kann, daß er sich der Erkenntnis durch den Ver-

[1] Jen. VI S. 205. [2] Jen. Erbauliche Reden III. S. 124. Pap. $VII_1$ A. 10.
[3] S. oben S. 56.

stand entzieht. Das Paradox drückt das „Verhältnis eines endlichen Geistes zu einer ewigen Wahrheit" aus[1].

Tatsächlich haben wir nun erst das eigentliche Absolutum erreicht. Die Freiheit entzieht sich zwar der Relativierung durch den Verstand, aber sie kann gleichsam aussetzen, sie bleibt ihrer nicht kontinuierlich mächtig und kontinuierlich bewußt. Daher ist ihre Ewigkeit doch nur eine – wenn auch prinzipiell gedachte – Prätention. Gott aber ist der unveränderlich kontinuierliche Grund unserer Freiheit[2]. Diese Aussage von Gott bleibt aber paradox. Wir können immer nur in der Erhellung unserer ethischen Existenz zu ihr gelangen. Sie ist objektiv ungesichert, also objektiv von einer bloßen Illusion nicht zu unterscheiden und auf dem Wege einer „metaphysischen" Konstruktion der Wirklichkeit nicht zu erreichen. Gott ist das „Unbekannte", an das der Verstand „stößt"[3]. Dennoch ist die paradoxe Rede von Gott wahr; denn in ihr erschließt sich erst unser Wahrsein, d.h. die Durchsichtigkeit des unser Verhalten führenden Selbstverständnisses[4].

Diese Wahrheit ist subjektiv: wir können von Gott nur im Hinblick auf unser Existieren sprechen, etwa als der Macht, die unsere Freiheit zu sich selbst ruft, aber wir können Gott niemals zum Objekt machen, auf das hin wir unsere Aussagen prädizieren; sobald wir Gott in sich selbst zu denken versuchen, wird Gott den Bedingungen des Verstandes gemäß gedacht: er wird zu einem Seienden, das, ob wir es nun via negationis oder via eminentiae von den Beschränkungen der Innerzeitlichkeit und Innerweltlichkeit befreien, dennoch immer nur durch eine Gedankenoperation erschlossen wird, also immer nur durch unser Denken zuwege gebracht ist. Der Verstand kommt über seine Angewiesenheit auf Gegebenes nicht hinaus. Wo es nichts anschaubar Gegebenes gibt, da stößt er an seine Grenze, an das Unbekannte. Man muß wortwörtlich den Verstand beiseite schaffen, um im Gottesverhältnis zu bleiben. Kierkegaard verwirft die analogia entis. Es gibt nichts im Seienden, das durch seine geordnete Zweckmäßigkeit auf die göttliche Weisheit als den Grund dieser Ordnung hinwiese. Jeder sogenannte Gottesbeweis ist nur eine Erläuterung des gläubigen Bewußtseins. Im Denken ist der Mensch mit sich allein; wir können Gott nicht denkend beweisen[5]. Sobald wir mehr wollen, wird der Beweis zu einer metaphysischen Konstruktion. Wir können niemals durch einen zwingenden Schluß von unserer Vor-

[1] Vgl. Pap. $VIII_1$ A. 11.
[2] Vgl. Pap. $VII_1$ A. 10.
[3] Jen. VI S. 34, 36.
[4] Vgl. Jen. VI S. 256.
[5] Vgl. Jen. VI S. 36–42.

stellung über Gott zu seiner Existenz kommen. Gottes Wirklichkeit bleibt also für uns paradox. Nur wenn wir den Beweis loslassen, d. h. wenn wir wagen, uns vom Verstande abzustoßen und im „Sprunge" uns dem Anruf des göttlichen „Du sollst" anvertrauen, nur dann ist Gott da. Der Verstand verführt zur metaphysischen Konstruktion; nur in der ethischen Existenz kommt Gott für uns zur Gegenwart.

Hier haben wir – so scheint mir – das Ziel erreicht, auf das die existenzdialektische Kritik des philosophischen Selbstbewußtseins zusteuerte. Die existierende Subjektivität erfährt Gott als den Herrn des Gewissens, sie weiß um Gott und achtet darin auf den Unterschied zwischen Gott und Mensch; deshalb bleibt sie auch auf ihren Charakter als Person und die ihr zugehörige ethische Verantwortung aufmerksam.

Zweifellos spricht Kierkegaard im Sinne der christlichen Glaubenstradition, wenn er von dem göttlichen „Du sollst" spricht, das die Person als Person erst konstituiert. Zweifellos entspricht ihr auch Kierkegaards Bestreben, die Gleichstellung von Gott und Mensch zu verhindern und zu betonen, daß der Mensch zu Gott allein im Verhältnis des Gehorsams stehen kann und daß er sich zu solchem Gehorsam entscheiden soll. Dennoch gerät – wie Kierkegaard selbst weiß – der existierende Denker in einen dialektischen Zirkel, innerhalb dessen er – wie mir scheint – in weit höherem Maße, als sich Kierkegaard dessen bewußt ist, den Ertrag der Existenzdialektik wieder in Frage stellt. In der Subjektivierung der theologischen Wahrheit liegt eine Fragwürdigkeit, die mir über die im Neuen Testament ausgesprochene Korruption der natürlichen Gotteserkenntnis weit hinauszugehen scheint. Bedenken wir, daß es die absolute, d. h. die aus aller Bindung an Natur und Geschichte herausgelöste Subjektivität ist, die zum Ort der Wahrheit wird.

Was bedeutet es, daß alle theologische und existentielle Wahrheit *paradox* oder, was dasselbe ist, *dialektisch* ist? Wir begegneten der Dialektik zunächst in dem Zweideutigen, das jeder Wirklichkeit anhaftet, ehe sie nicht von der existierenden Subjektivität „übernommen" und in ihrem Sinn festgelegt ist[1]. Ganz allgemein bezeichneten wir mit Dialektik den Vorgang, ein für sich Bestehendes in seiner Vorläufigkeit oder Relativität zu durchschauen und aus einem Absoluten zu begründen. So gehört dem cartesianischen Bewußtsein die quantitative Dialektik, der idealistischen Philosophie die metaphysische oder „spekulative" Dialektik zu. Das konkret Wirkliche wird das eine Mal als Fall eines Gesetzes verstanden, das andere Mal

[1] S. oben S. 64.

als Erscheinung des Geistes. Die Person treffen wir nur in „qualitativer" Dialektik. Daher gehört dem Existenzdenken die qualitative Dialektik zu. Jedes Paradox liegt für Kierkegaard innerhalb der qualitativen Dialektik. Es hat seine Wahrheit nur, indem die Subjektivität es als wahr nimmt oder wahr macht. Die Frage ist nun: schlägt in diesem „Machen" die moderne Autonomie nicht doch wieder durch?

Läßt sich in einer Dialektik der Existenz Gott als der Gegenstand des Glaubens festhalten? Muß nicht die Rede von Gott als dem Paradox in einem dialektischen Zirkel enden? Gewiß gründet das freie Selbstsein im fordernden Anruf des göttlichen „Du sollst"; aber diese Gewißheit ist durch unsere Subjektivität vermittelt. Wer sich nicht als Selbst ergreift, für den ist Gott nicht da. Wir können von Gott nur so reden, daß wir von uns selbst reden. Verstünden wir uns nicht als ewiges Selbst, dann gäbe es keine Basis, von der aus wir zu Aussagen von Gott kämen. *Hier, an diesem Punkte überschlägt sich das Paradox.*

Das Paradox sollte alle „objektive" Erkenntnis von der Theologie abwehren. Es sollte verhindern, daß Gott als metaphysisches Prinzip verstanden wird. Nun aber, nachdem mit den objektiven Sicherungen auch alle objektiven Unterscheidungen preisgegeben sind, gerät der Mensch in eben die Gefahr, die durch die Existenzdialektik abgewehrt werden sollte: er kann zwischen sich und Gott nicht mehr unterscheiden[1]. Nun kann wirklich nicht mehr auf allgemein einleuchtende Weise mitgeteilt werden, ob der göttliche Wille, den die Freiheit zu vernehmen meint, mehr als nur die Objektivierung eines subjektiven Zustandes ist, also mehr als eine menschliche Setzung ist. „In der Tiefe der Gottesfurcht lauert wahnwitzig die launische Willkür, welche weiß, daß sie selbst Gott hervorgebracht hat"[2].

Man darf diese unerhörten Worte nicht bagatellisieren, indem man sich damit beruhigt, daß sie dem pseudonymen Autor der „Philosophischen Brocken", Johannes Glimacus, zugehören und deshalb Kierkegaard nicht treffen. Das christliche Bewußtsein, in dessen Lichte Kierkegaard Climacus philosophieren läßt, ist aus einer Verinnerlichung des absoluten Bewußtseins hervorgegangen. Dieses Bewußtsein wäre ohne den Halt der Offenbarung ständig von dem Zweifel an der Wahrheit seiner Inhalte begleitet. Hegel, der in der „Phänomenologie des Geistes" vor der gleichen Aporie steht[3], hat, wie mir

---

[1] S. oben S. 78. [2] Jen. VI S. 41.

[3] Phänomenologie des Geistes, Ausgabe von 1832. S. 398 ff. „Der Glaube und die reine Einsicht".

scheint, recht: Wenn es keine andere Wahrheit gibt, als die der objektiven Feststellbarkeit und der subjektiven Selbstgewißheit, dann kann der Glaube seinen Gegenstand nicht festhalten, weil er in Wahrheit nur sich selbst, sein Ungenügen an der entzweiten Welt, das Erfülltsein von der eigenen innerlichen Unendlichkeit greift. Hegel interpretiert dieses Ungenügen geistesgeschichtlich. Er entnimmt ihm die Hinweisung auf ein notwendiges geistiges Schicksal: wenn die „Intellektualwelt" des Glaubens in ihrer dogmatischen Gestalt hinfällig wird, dann wird der Mensch „diesseitig". Das Absolute, in dem er sich findet, ist er selbst, seine autonome Vernunft; die Geschichte ist das Feld ihrer Verwirklichung.

Kierkegaard befindet sich in der gleichen Lage wie Hegel. Auch für ihn ist die Frage: Kann der subjektiv gewordene Glaube zwischen sich und seinem Gegenstand unterscheiden? Kierkegaard lehnt die Konsequenz Hegels ab. Er hält an Gott als dem „jenseitigen" Gegenstand des Glaubens fest. Daraus erklärt sich einmal sein anderes Verhältnis zur Geschichte: Kierkegaard kennt ein „Jenseits" der Geschichte. Und vor allem erklärt sich daraus die Notwendigkeit, den Glauben durch seine existenzdialektische Interpretation vor seiner Auflösung in einen Zustand des absoluten Bewußtseins zu bewahren. Das Paradox ist so zu fassen, daß es jeder Religionskritik und jeder Religionspsychologie standhält. Sonst ginge der Gegenstand des Glaubens verloren. Die Sorge um die Realität des Glaubensgegenstandes treibt das Bewußtsein über die „natürliche Theologie" hinaus zum Paradox der Offenbarung. Nur in dem Paradox der Offenbarung ist der qualitative Unterschied zwischen Gott und Mensch festgehalten, weil hier das absolut Verschiedene als kompaktes historisches Faktum außerhalb des Bewußtseins begegnet. Dieses „Außerhalb" bezeichnet charakteristisch genug die höchste Stufe der „Transzendenz"[1]. Hier sind wir nach Kierkegaard endgültig gewiß, daß das Bewußtsein über sich hinausgekommen ist. Daher muß Kierkegaard eine neue Bestimmung der historischen Offenbarung versuchen. Das Offenbarungs*faktum,* daß Gott Mensch geworden ist, darf sich nicht in eine metaphysische Aussage über die Identität von Göttlichem und Menschlichem, endlichem und ewigem Geiste umwandeln lassen.

Wie kann Kierkegaard den „historischen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein" festhalten, wenn er zugleich auf dem Gedanken

---

[1] Der andere – vorläufigere – Gebrauch von Transzendenz gehört in den Bereich des sokratischen Paradox. Gegenüber dem Denken ist die Existenzbewegung eine „Transzendenz", vgl. Jen. V S. 7.

der Unbeweisbarkeit Gottes auch in Hinblick auf das Paradox der Offenbarung besteht? Die Metaphysik ist als Illusion durchschaut: Gott läßt sich nicht als das absolut Verschiedene denken; denn im Absoluten erlöschen alle unterscheidenden Merkmale. Der Glaube aber ist die Illusion *nach* dem Verstande[1]. Dieses „Nach" besagt, daß der paradoxe Inhalt des Glaubens dem Verstande ein für allemal unzugänglich bleibt. Der Glaubensgegenstand läßt sich nicht als innerweltliche Größe feststellen; er läßt sich auch nicht rational erschließen. Der Inhalt des Glaubens ist objektiv unerweisbar, und das heißt auch: seine Wahrheit ist an die Subjektivität gebunden. Sie steht und fällt mit unserer Entscheidung.

Erinnern wir uns noch einmal an Platon, um das Problematische dieser Lage im Blick zu behalten. Die Existenz steht bei Kierkegaard dort, wo bei Platon der ἔρως steht. Für das verstehende Hinnehmen an sich seiender Wesenheiten ist die Gefahr des Atheismus nicht gegeben. Für den existierenden Denker besteht sie durchaus. Es besteht immer die Möglichkeit, daß die Freiheit mit sich allein bleibt. Dürfte die Freiheit aber sich nicht mehr religiös verstehen, dann würde sie den ihr Entscheiden begründenden Anruf verlieren. Sie würde zur Willkür, die undurchschauten Antrieben oder einem undurchschauten Schicksal unterliegt, gerade auch dann, wenn sie meinte, beliebige Standpunkte einnehmen zu können[2]. Sie verlöre, worum Kierkegaard so leidenschaftlich besorgt ist, das Unbedingte, das ein für allemal feststeht, die „Fodfaeste", den archimedischen Punkt, von dem aus man die Welt bewegen kann. Aber auch dann, wenn die Freiheit ihr Verhältnis zu Gott und damit ihren absoluten Standort behaupten kann, steht sie immer auf einem schmalen Grat, schwebt sie über dem Abgrund der Sinnlosigkeit und des Nichts.

Hier tritt m. E. das nihilistische Element in der Existenzdialektik besonders klar hervor. Gott ist das Unbedingte, wenn wir ihn als das Unbedingte nehmen. Jede theologische Aussage bleibt an die ihr korrespondierende existentielle Lage gebunden. Diese Lage erfaßt sich in einer Existenzkategorie. Aber Existenzkategorien sind zunächst nur Weisen des Selbstverständnisses, provisorische, durchaus veränderliche Perspektiven. Sie werden erst dann zu etwas Definitivem, wenn sie in einem definitiven Selbstverständnis festgemacht sind. Dieses kann nur theologischer Art sein. Aber die Existenzdialektik besteht ja darin, alle objektiven Theologumena durch

---

[1] Jen. VII S. 135.

[2] S. oben S. 71 Anm. 6 über den Begriff der Lebensironie, S. 62 f. über den Begriff der Angst.

Aussagen über die Existenz zu ersetzen. Hier schweben wir ständig über einem Abgrund.

Kierkegaard hat das methodische Prinzip ausgesprochen, nach dem er die Subjektivierung der theologischen Wahrheit betreibt. Es lautet: *Das Positive ist am Negativen kenntlich*[1]. Dieses Prinzip besagt: Alles Sprechen von Gott konkretisiert sich nur in dem Abbau alles Objektiven, aller Autonomie und aller Selbstgenugsamkeit. Der Anspruch Gottes auf die menschliche Freiheit wird kenntlich in dem Paradox als dem Scheitern des Verstandes. Die Vorsehung Gottes wird kenntlich in unserem Nichtvermögen, die einzelnen Schritte, die wir tun, in vollständiger Durchsichtigkeit zu vollziehen, also in unserer Angewiesenheit auf eine führende und leitende Wahrheit; ferner in unserer Angst angesichts der schicksalhaften Unvorhersehbarkeit unseres Lebens. Die umschaffende Gnade Gottes wird kenntlich in der Einsicht in unser Schuldigsein. Wir müssen uns die Undurchsichtigkeit unseres Handelns und die Unzuverlässigkeit der Herrschaft über uns als Schuld zurechnen. Aber wir sind dennoch unser nie sicher. Das menschliche Existieren wird so gleichsam zur ewigen Frage, die über sich hinausverweist. Aber auch nur zur Frage. Und diese Frage ist immer durch ihr Scheitern bedroht. Wie könnte sonst im „Begriff der Angst" der Selbstmord als die Alternative zur Flucht in die Gnade Gottes erscheinen?[2]

Dem *latenten Nihilismus* der Existenzdialektik entspricht auf der anderen Seite die *latente Souveränität* der existierenden Subjektivität. Beides ist voneinander nicht zu trennen. Kierkegaard führt in folgenden Überlegungen darauf hin. Wir weichen immer wieder dem Ernst des Augenblicks aus, um im Bewußtsein unserer prätendierten Ewigkeit oder Absolutheit zu ruhen. Ja – und hier zeigt sich die unauflösbare Schwierigkeit von Kierkegaards Anthropologie – *wir stellen uns* in gewisser Weise sogar *Gott gleich.*

Kierkegaard verlangt zwar den Gehorsam des Geschöpfs im Verhältnis zum Schöpfer; aber er kann doch nicht verhindern, daß dieses Gehorsamsverhältnis zu einem Verhältnis freier Analogie wird. Die analogia entis, die Kierkegaard um seines atheistischen Weltverständnisses willen abwehrte, wird hier von ihm überboten in der direkten Nachahmung der unendlichen Person durch die endliche.

---

[1] Vgl. Jen. VI S. 162 f. Jen. VI S. 114. Jen. VII S. 229: „Die Religiosität A betont das Existieren als die Wirklichkeit; und die Ewigkeit, die doch in der zugrunde liegenden Immanenz das Ganze trägt, verschwindet für sie so, daß *das Positive am Negativen kenntlich wird.* . . . In der Religiosität A ist das Ewige ubique et nusquam . . . ist jeder Rest von ursprünglicher Immanenz vernichtet."

[2] Jen. V S. 159 f.

Da die Subjektivität im Verhältnis zur Welt souverän ist, kann sie kein anderes Maß haben als ihre eigene Absolutheit. Kierkegaard kennt zwar das göttliche „Du sollst"; dieses „Du sollst" ist aber weder die Seinsordnung der platonischen Philosophie, noch das Gesetz des Alten und des Neuen Testamentes, die den Menschen in innerweltlichen Bindungen vor Gottes Willen stellen. Es sagt dem weltlosen Ich nichts weiter als „Du sollst Gott gleich sein. Du sollst absolute Subjektivität sein"[1].

Gott wird hier als unendliche Person das Vorbild des menschlichen Personseins. Hierin besteht die Gleichheit von Gott und Mensch, von der wir gerade sprechen. Gott ist Geist; das heißt bei Kierkegaard: Gott ist sich mit seinem ganzen Vermögen stets gegenwärtig. Diese vollkommene Selbstgegenwart wird durch das Prädikat der Ewigkeit ausgedrückt. Aber auch der Mensch ist Geist und, wie wir wissen, darf man auch im Hinblick auf ihn von Ewigkeit sprechen; denn er hält wenigstens dem Anspruch nach in der Verantwortung für sich selber Vergangenheit und Zukunft als sein Verhalten bei sich präsent. Er kann es z. B. bejahen, verwerfen, bereuen. Dieser Augenblick des Selbstseins oder der Existenzewigkeit ist vielleicht nur emphatisch vorweggenommen. Er mag in sich brüchig sein; darum nennt Kierkegaard ihn ja auch „*Atom* der Ewigkeit"; denn er weiß, daß der Mensch seiner selbst nicht kontinuierlich mächtig ist. Der Mensch bleibt deshalb auch auf Gott angewiesen, der dem Menschen sein abgeleitetes Selbstsein ermöglicht und verbürgt. Und darin ist dann der qualitative Abstand von Gott und Mensch begründet.

Dennoch, scheint mir, ist in Kierkegaards anthropologischem Ansatz die Grenze überschritten, die das Neue Testament zwischen Gott und Mensch zieht. Diese Behauptung muß befremden; denn die Existenzdialektik führt bekanntlich auf die These, daß die Subjektivität die Unwahrheit sei. Aber diese These bemißt sich an der ihr vorhergehenden Bestimmung, daß die Subjektivität die Wahrheit sei, als an ihrem Maßstabe. Diese positive These enthält den Anspruch des Selbst auf die in sich durchsichtige Herrschaft über sich, der wiederum ohne den Anspruch des cartesianischen Bewußtseins auf Autonomie nicht denkbar wäre, auch für Kierkegaard nicht. Kein Scheitern kann den Maßstab aufheben, nach dem es beurteilt wird. Dieser Maßstab aber legt den anthropologischen Ansatz in einer Richtung fest, die Kierkegaard im Endresultat in Gegensatz bringt zu der Glaubenstradition, die er aneignen will.

---

[1] Vgl. Th. R. 1952 Heft 1, S. 41 und 48.

Zunächst bemerken wir nur Verschiebungen, die sich leicht aus der Hinsicht auf den Gegner erklären lassen. Kierkegaard setzt voraus, daß das Bewußtsein der Gleichheit „natürlicherweise" das Bewußtsein des qualitativen Abstandes überwiege. Von dieser zum Menschen als Menschen gehörenden Überheblichkeit spricht Kierkegaard selbst in den „Philosophischen Brocken". Er beschreibt dort Gottes unglückliche Liebe zu den Menschen[1] in einem dichterischen Versuche. Ein König sucht die Geliebte, die er sich vermählen möchte, unter den Armen des Landes. In die freudige Erwartung der Hochzeit mischt sich jedoch die Angst vor einem Mißverständnis. Kann er in seiner Herrlichkeit der Geliebte des Mädchens werden? Ist sie überhaupt imstande, ihn in seiner Liebe zu verstehen? Die Gefahr ist, daß sie entweder vor seiner Herrlichkeit ihre Freimütigkeit verliert oder aber, daß sie überheblich wird und davon überzeugt ist, daß diese Ehre ihr zustehe. In beiden Fällen ist das Einverständnis der Liebe gestört, das eine Mal durch das Übermaß der direkt sichtbaren Autorität, das andere Mal durch die Überheblichkeit des Mädchens, das die Gleichheit mit dem König nicht von dessen Liebe erwartet, sondern ihrer Vollkommenheit zuschreibt. Wo der Mensch Gott in seiner Herrlichkeit begegnet, wird immer eins von beiden der Fall sein. Entweder wird der Mensch im Bewußtsein seiner Nichtigkeit unfrei, oder er wird im Bewußtsein seiner natürlichen Ebenbürtigkeit überheblich.

Auf diese zweite Erfahrung kommt es in den „Philosophischen Brocken" an. Der König muß zum Bettler werden, Gott muß in Knechtsgestalt erscheinen, nicht zuerst um der Tröstung des geängsteten Gewissens willen, sondern weil der Mensch sonst den qualitativen Unterschied zwischen Gott und sich nicht festhielte. Es geht Kierkegaard um die Abwehr des spekulativen Denkens. In ihm stellt der Mensch sich Gott gleich, weil er die Offenbarung als eine Stufe auf dem Wege der Vernunft zu sich selbst verstehen will. Wo immer der Mensch den „absoluten Zusammenhang" denken will, da stellt er sich Gott gleich, so daß der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verschwindet. In einer Zeit der Reflexion ist das „absolute Paradox": die völlige Gleichheit von Gott und Mensch in der Gestalt des Erlösers, die einzige Macht, die den qualitativen Unterschied zwischen Gott und Mensch festhalten kann. Denn auch der sokratische Denker scheitert, weil er vermöge des Gottesverhältnisses sich dem Ernst des Augenblickes entzieht oder weil ihm die Er-

[1] Kap. II Gott als Lehrer und Erlöser (Ein dichterischer Versuch). Jen. VI S. 21–33.

innerung des Gewissens unter der Hand zur philosophischen Besinnung (Erinnerung) wird.

Nun wird man zunächst zugeben müssen, daß Kierkegaard hier die Paradoxie des Dogmas und sein Ziel: das Eingehen des Sünders auf Gottes vergebende Liebe zur Geltung gebracht hat; man wird ferner darauf hinweisen, daß die Philosophie, von der Offenbarung aus geurteilt, sich einer solchen Grenzüberschreitung immer wieder schuldig gemacht hat, sobald das Bewußtsein der similitudo dei das der Sünde überwog. Christliche Denker haben darin immer wieder eine Folge der Sünde gesehen. Aber ich frage mich doch, ob die „Verwandtschaft" des Menschen mit Gott, die nach Kierkegaard zur Anschauung des Heidentums, überhaupt des Menschen außerhalb der Offenbarung gehört, nicht weit über das hinausgeht, was in der Dogmatik unter similitudo dei verstanden wird. Wirkt hier nicht gegen Kierkegaards Absicht die Herkunft der Existenzdialektik aus dem absoluten Bewußtsein nach, wenn in nichts anderem, dann in der Selbstverständlichkeit, mit der er den Zusammenhang von vernünftiger Autonomie und von Gleichheit mit Gott denkt?

Bei Descartes[1] ist der Mensch zwar als Verstand endlich und im Umfang der Erkenntnis Gott schlechthin unterlegen. Als Freiheit aber ist er Gott gleich. Soweit er innerhalb der Verstandeswahrheit handelt, ist er völlig souverän und ist sich dessen in der Vergleichung mit Gott auch ausdrücklich bewußt. Hat nicht Kierkegaard tatsächlich diesen extremen Grenzfall der Selbstbeurteilung generell dem Verhältnis des „natürlichen" Menschen zu Gott zugrunde gelegt? Auch der sokratische Denker weiß um die Verwandtschaft von Gott und Mensch; er verlegt sie nur von dem durch das lumen naturale geführten souveränen Weltverhältnis weg in die Existenz. Die Existenz ist ihm die Synthese von Denken und Sein. Muß aber diese Synthese, da er sie allen Ernstes in der Vergleichung mit Gott lebt, nicht die endliche Person sprengen, weil ein Mensch dem darin ent-

[1] Descartes, Meditationes de prima philosophia. Meditatio IV, de vero et falso. Nach der Zählung der Originalausgabe von 1641 S. 64-67. „Sola est voluntas, sive arbitrii libertas, quam tantam in me experior ut nullius majoris ideam apprehendam; adeo ut illa praecipue sit, ratione cujus imaginem quandam, et similitudinem Dei me referre intelligo: nam quamvis major absque comparatione in Deo quam in me sit, tum ratione cognitionis et potentiae quae illi adjunctae sunt, reddunque ipsam magis firmam et efficacem; tum ratione objecti, quoniam ad plura se extendit; non tamen in se formaliter et praecise spectata major videtur, quia tantum in eo consistit quod idem vel facere, vel non facere (hoc est affirmare negare, prosequi vel fugere) possimus, vel potius in eo tantum quod ad id quod nobis ab intellectu proponitur affirmandum vel negandum, sive prosequendum vel fugiendum ita feramur, ut a nulla vi externa nos ad id determinari sentiamus." (S. 66/67)

haltenen Anspruch auf Durchsichtigkeit und auf Macht über sich nicht gewachsen ist? Dieser Frage dürfen wir, wie mir scheint, nicht ausweichen.

Wenn wir uns auf die einfache Wiedergabe von Kierkegaards Gedanken beschränken, dürfen wir wenigstens Folgendes sagen: Der Mensch kommt von der Autonomie nicht los, die anscheinend mit dem Verstande und mit der Freiheit unlösbar verbunden ist. Der Verstand drängt auf objektive Zusammenhänge; die Freiheit nimmt sich selbst als das Letzte, Sinn und Halt Gebende und mißversteht daher alles andere, auch Gott, als Vorbedingung ihres ewigen Bewußtseins. Der Mensch hält den paradoxen Charakter der Existenzwahrheit nie fest, oder er weicht dem „Augenblick" aus, sobald dieser mehr sein soll als die emphatische Vorwegnahme der eigenen Ewigkeit[1]. So weist denn das sokratische Paradox über sich hinaus. Seine Zersetzung wird zur Frage nach dem paradoxen Handeln Gottes selbst.

## VI

Jede Interpretation Kierkegaards, die über ein immanentes Referat hinausgeht, wird angesichts von Kierkegaards Glaubensernst immer wieder vor die Frage gestellt, ob sie nicht seine Gestalt und sein Anliegen verzeichnet. Jeder Kritiker Kierkegaards wird sich immer wieder fragen müssen, ob er nicht zu der von Kierkegaard am tiefsten verachteten Species Mensch gehört: zu den Dozenten, die historisch und systematisch beurteilen, aber für die Sache blind sind.

Kierkegaard will nichts weiter, als den qualitativen Abstand von Gott und Mensch betonen, damit der Mensch für den Glauben an das Paradox der Offenbarung empfänglich werde und sich die Offenbarung glaubend *aneigne*. Die Kategorie der Aneignung scheint alle kritische Distanz auszuschließen. Nur wenn wir den Verstand beiseite schaffen, kann es zur Aneignung kommen. Diese enthält in sich eher Entscheidung für, Gehorsam unter, vertrauendes Hinnehmen von als kritisches Beurteilen. Kierkegaard hat mit Recht das Bewußtsein, hier Luther besonders nahezustehen[2].

[1] Dies meint Kierkegaard, wenn er sagt, daß die Religiosität A „nicht die Spekulation, aber doch spekulativ" ist. Die Gewißheit, ewiges Bewußtsein zu sein, kann zu jeder Zeit die Begrenzung durch den Augenblick aufheben (vgl. Jen. VI S. 261). Daher sagt Kierkegaard: „Ein Glaubender dagegen bricht, um glauben zu können, mit seinem Verstande und gebraucht diesen nur noch dazu, verstehen zu wollen, was das heißt, so mit dem Denken und der Immanenz zu brechen, daß man den letzten Boden der Immanenz (nämlich die Ewigkeit hinter sich) verliert und in das Äußerste der Existenz gestellt, kraft des Absurden existiert." (Jen. VII S. 228)

[2] Vgl. Jen. VII S. 58 f. Jen. XI S. 9 ff. Pap. $VIII_1$ A. 465.

Luther hat das Moment der Aneignung in seiner Beschreibung des Glaubens besonders betont. Gott oder Christus sind kein „deus pictus et fictus", kein gemalter oder nur erdichteter Gott, der in einer uns nicht angehenden Objektivität eine interesselose Einbildungskraft beschäftigen könnte. Sie gehen uns an als der uns formende und richtende heilige Wille des Gesetzes und als die Vergebung und Seligkeit verheißende Zusage des Evangeliums: sie sind Gott und Christus „pro nobis", für uns. Außerhalb des Glaubensgehorsams von Gott zu sprechen, führt zu einem illusionären Denken über ihn, das gegenüber dem undurchschaubaren Gang der Geschichte nicht standhält und das mit der Sündigkeit dessen, der von sich her über Gott denkt, nicht ernst genug rechnet. Daher Luthers heftige Polemik gegen die Philosophen.

Wenn irgendwo, dann denkt Kierkegaard hier lutherisch. Der Ernst, mit dem er auf den qualitativen Abstand des Sünders von Gott dringt, mit dem er alle definitive Erfahrung von Verlorenheit und Erlösung von der Aneignung der Offenbarung abhängig macht, ist zunächst nichts weiter als eine sehr persönliche, innerlich durchlebte Wiederholung der Grundstücke lutherischer Tradition. Der Atem der leidenschaftlichen Aneignung, den Kierkegaard bei Luther spürt und an Luther rühmt, durchdringt auf eine eindrucksvolle Weise sein eigenes Werk.

Und doch dringt mit dem Begriff der *Aneignung* die ganze Fragwürdigkeit der modernen Subjektivität in die Glaubenstradition ein und wandelt diese so stark ab, daß zwar nicht die Christlichkeit Kierkegaards fraglich wird, wohl aber die Angemessenheit der Existenzdialektik an die Aufgabe, die sich Kierkegaard gestellt hat: die verinnerlichte Wiederholung des Christlichen. Bringt der Begriff der Aneignung tatsächlich etwas Neues in den Gang der Existenzdialektik, das den latenten Nihilismus und die latente Souveränität der existierenden Subjektivität überwindet?

Etwas durchaus Neues wohl nicht. Wir haben, nur ohne es ausdrücklich zu sagen, ständig von der Aneignung gesprochen. Das Selbst „wählt" oder „übernimmt" sein Dasein. Es eignet sich sein Dasein zu, indem es es als sein Eigenes, als sein Verhalten versteht. Für den Verstand ist Gott das Unbekannte; aber im Wagnis der Existenz ist Gott für den Existierenden da. Hier in diesem „Für ihn" haben wir die Kategorie der Aneignung.

Ist die Kategorie der Aneignung nun im selben Sinne gebraucht wie bei Luther? Ich meine: Nein. Sie hat bei Kierkegaard eine umfassendere Funktion bekommen und ändert damit auch ihren Sinn.

Mit der ethischen Entscheidung ist Gott da, aber auch nur mit ihr[1]. Ohne sie steht der Mensch in einer Welt, in der nichts eindeutig auf Gott hinweist, die sehr wohl atheistisch verstanden werden kann. Deshalb sagt Kierkegaard ja, die Subjektivität sei in der Welt halb verlassen. Deshalb spricht er davon, daß die Existenz Gottes ein Postulat sei. Wenn wir nicht glauben könnten, müßten wir verzweifeln[2]. Kierkegaard meint damit: wir müssen den Mut haben, in unserem Verwiesensein an uns selbst, in dem Ruf, der sich in der Angst meldet, das göttliche Sollen zu erblicken. Hier erhält der Glaube eine völlig neue Funktion: er wird der Mut zur paradoxen Existenz. Aber wir sahen bereits: im existenzdialektisch ausgelegten Glauben schlägt die Dialektik des Absoluten und d. h. auch die souveräne Subjektivität wieder durch. Wahr ist, was durch die Subjektivität anerkannt und damit als wahr gesetzt ist[3].

Läßt dieser existenzdialektische Begriff der Aneignung nun die Verkündigung der Kirche unangetastet? Was bedeutet es, daß die Offenbarung als absolutes Paradox beschrieben wird? Zunächst müssen wir nun wiederum sagen, daß Kierkegaard ein legitimes christliches Anliegen vertritt. Die Offenbarung ist ein Paradox; sie ist den Griechen eine Torheit und den Juden ein Ärgernis, und Kierkegaard hat dieses legitime christliche Anliegen z. B. in der „Einübung im Christentum" sehr eindringlich dargestellt. Aber dann müssen wir doch auch sagen, daß Kierkegaard sich in der Darstellung des absoluten Paradoxes an der Religionskritik der Aufklärung methodisch orientiert. Alles, was ihr verfallen kann, schneidet er ab, bis die existentielle Intention des Dogmas überbleibt.

Diese Behauptung kann wiederum als Mißverständnis erscheinen; denn wer betont unnachgiebiger als Kierkegaard, daß „kritischer Gehorsam eine contradictio in adiecto" ist? Das Christentum verlangt gehorsame Anerkenntnis der Autorität, die Christus und „der Apostel" in Anspruch nehmen, mit all den Konsequenzen, die die Offenbarung Gottes für den Sünder bedeuten muß. Es verlangt, daß der Mensch die prätendierte – und wie wir sahen, ontologisch ja nicht unbegründete – Gleichheit seiner und des Ewigen preisgibt und den qualitativen Abstand zwischen sich und Gott anerkennt. Der ganze Weg der Existenzdialektik, den wir bisher gegangen sind, ist nichts als der ausgeführte Versuch nachzuweisen, daß alle Versuche scheitern, vermöge der Freiheit, die wir sind, die Herrschaft über die W lt und über uns so auszuüben, daß sie in der Rechenschaft vor Gott

---

[1] Jen. VI S. 205. [2] Jen. VI S. 256 A. [3] S. oben S. 88.

besteht. In der Relativierung alles Menschlichen (= dem Negativen) macht sich ständig das Absolute geltend (= das Positive), nämlich das Verhältnis zu Gott, und zwar so, daß der Abstand von Gott, die Ungleichheit, immer stärker hervortritt[1].

Darauf zielt wenigstens die Existenzdialektik hin. Aber wir sahen am Ende, daß die Dialektik ihr Ziel in einer schwer durchschaubaren Zweideutigkeit verstellt. Je stärker die Rechenschaft des Gewissens vor Gott betont wird, um so sichtbarer wird auch der Anspruch darauf, ein in sich durchsichtiges und seiner mächtiges Selbst zu sein, um so deutlicher tritt die Analogie zwischen dem endlichen und dem unendlichen, absoluten Geiste hervor. Die Frage ist, ob der Glaube an das absolute Paradox der Zweideutigkeit der Existenzdialektik Herr wird.

Glaube ist gehorsame Anerkenntnis der paradoxen Autorität der Offenbarung. Aber nun zeigt sich, daß auch dieser Gehorsam seine Dialektik hat. Was ist es, das uns diesen Gehorsam abnötigt? Offenbar nicht die *historische Begebenheit* als solche. Eine historische Begebenheit ist in ihrem Sinn immer zweideutig. Ihre Faktizität fällt in den Bereich der positiven Wissenschaft. Ebensowenig aber eine aus der Verkündigung abstrahierbare *allgemeine Lehre*. Eine Lehre kann objektive, also „quantitative" Einsichten über den Menschen enthalten; dann hat sie relative wissenschaftliche Bedeutung. Jede Aussage aber, die darüber hinausgeht, ist eine leere „metaphysische" Behauptung, wenn sie nicht auf ihren Ursprung in der Existenz hin verstanden wird, als die Entscheidung dieses Menschen. So scheidet Kierkegaard alles objektiv Feststellbare, alles allgemein Wißbare ab bis auf das unbeweisbare paradoxe Faktum der Menschwerdung Gottes.

Keine historische Begebenheit des Lebens Jesu ist glaubensentscheidend. „Es zeigt sich hier sofort, daß das Historische im konkreten Sinne gleichgültig ist. Wir können in bezug auf dasselbe Unwissenheit eintreten und die Unwissenheit ein Stück nach dem andern vernichten lassen. Wenn nur noch der Augenblick zurückbleibt, nämlich als Ausgangspunkt fürs Ewige, so ist das Paradox zur Stelle"[2]. Kierkegaard denkt hier als moderner Historiker ganz profan. Alles historische Erkennen ist nur eine Approximation an das faktisch Gewesene; es läßt die verschiedensten Auffassungen zu. Die religiösen Urkunden sind Quellen, die selbst der Interpretation bedürfen. Kierkegaard ist zwar an Textkritik nicht interessiert, genau so wenig wie

[1] Vgl. Jen. VI S. 316. [2] Jen. VI S. 55.

an den Ergebnissen der positiven Wissenschaften; aber er hat sie nicht zu fürchten. Die Vernichtung des Historischen ist ihm durchaus recht; denn keine objektiv feststellbare Tatsache kann in den Glauben hinein verhelfen. Wer das meinte, wie das nach Kierkegaard eine sich selbst mißverstehende Orthodoxie tut, geht und führt in die Irre; er täuscht sich, wenn er meint, es könne irgendein apologetisch verwertbares objektives Ergebnis für den Glauben von Bedeutung sein. Das Dogma ist ausschließlich im Hinblick auf die Aneignung zu verstehen, auf die Bedeutung, die es im Glaubensakte gewinnt.

„Das Paradox war da, während Christus lebte, und seit der Zeit ist es nur da, wenn jemand Ärgernis nimmt oder wenn jemand glaubt"[1]. Aus profanen historischen Begebenheiten mitsamt dem geistigen Gehalte, der mit ihnen verbunden ist, wird ein Gegenstand des Glaubens nur in dem Augenblick der ewigen Entscheidung. Für den neutralen kritischen Beobachter gibt es nur zweideutige historische Vorgänge und – als solche – relativierbare menschliche Anschauungen.

Nun wird niemand leugnen, daß für den „Profanhistoriker" sich der Gegenstand der Theologie in dieser Weise darstellen muß; denn der Profanhistoriker kann die Welt nur „immanent" verstehen; aber nach Kierkegaard gehören wir alle, auch der Existenzdialektiker, dazu und müssen darauf Rücksicht nehmen. Solche Rücksichtnahme ist nicht etwa nur eine Konzession, sondern sie entspricht in Wahrheit der Sache selbst. Wir wissen: was objektiv feststellbar ist, kann für die Existenz keine entscheidende Bedeutung haben. Hier befreit uns also die Dialektik von einer unberechtigten Abhängigkeit von dem Historischen, die den Glauben um seine existentielle Ursprünglichkeit zu bringen droht.

An diesem Punkte gewinnt nun die Aneignung eine kritische Funktion, die sie bei Luther nicht hat, die aber das ganze Problem von Grund auf verwandelt. Ich will möglichst einfach und drastisch formulieren: Bei *Luther* gibt es eine fides historica, einen historischen Glauben. Die Teufel wissen, daß Christus gekreuzigt ist, zur Hölle niedergefahren und wieder auferstanden ist; aber sie wollen sich in ihrem Trotz das Heilsereignis nicht zueignen. Die historische Wahrheit des Heilsereignisses steht nicht in Frage. Bei *Kierkegaard* weiß der Glaubende, nur der Glaubende und allein in kraft seines Glaubens, daß die mehrdeutigen Ereignisse, von denen die Bibel spricht, Offenbarung sind.

---

[1] Pap. VII$_2$ B. S. 76.

Kein *Wunder* und keine *Selbstaussage* Christi hebt die *Indirektheit* der Glaubensmitteilung, d. h. den paradoxen Charakter der Aneignung auf. Das Wunder nicht, weil die übernatürliche Begebenheit (an deren Möglichkeit Kierkegaard übrigens nicht zweifelt, obwohl er weiß, daß der Verstand jede Begebenheit immanent erklärt) in ihrer theologischen Bedeutung mit der menschlichen Erscheinung Christi in Widerspruch steht und das eine (die theologische Bedeutsamkeit) dem anderen (der menschlichen Erscheinung Christi) widerspricht. Zwar läßt sich keine Qualität der Existenz, etwa Vertrauen, direkt mitteilen, weil das Innen durch das Außen niemals angemessen dargestellt werden kann. Aber menschliches Sein hat außer dem Wort noch Zeichen und Gebärden. Deshalb bleibt die Existenzmitteilung unter Menschen noch vergleichsweise objektiv; aber bei Christus können Zeichen und Gebärden keine Bedeutung haben. Das Wunder ist ausschließlich Zeichen des Ärgernisses, aber keinesfalls Woraufhin des Glaubens. „Es zieht die Aufmerksamkeit auf sich und präsentiert dann einen Widerspruch“ [1]. Hier spricht ein Sein, das durch Objektivität, durch Feststellbares, schlechterdings nicht legitimiert werden kann. Je mehr Subjektivität, desto mehr Indirektheit, desto mehr Glaube [2].

Dieser Indirektheit, die der Glaube überwinden muß, hilft auch keine Selbstaussage Christi ab. Gegenstand des Glaubens ist keine einsichtige Lehre, die sich als ein Ganzes theologischer Begriffe von Christus ablösen ließe, sondern eben wiederum die Person Christi, der die Autorität des Offenbarers für sich in Anspruch nimmt.

Welche Legitimation gibt es für diese Autorität? Eben nur den Glauben. Kierkegaard spricht das offen aus: „Selbst das Gewisseste von allem, eine Offenbarung, wird eo ipso dialektisch, indem ich mir sie aneignen soll. Selbst das Festeste von allem, der unendliche negative Beschluß, der die unendliche Form der Individualität für das Sein Gottes in ihr ist, wird sofort dialektisch. Sobald ich das Dialektische wegnehme, bin ich abergläubisch und betrüge Gott um das jeden Augenblick angestrengte Erwerben des einmal Erworbenen“ [3]. Die Offenbarung (die fides, quae creditur) wird dialektisch, weil kein objektiv Feststellbares ihren Wahrheitsanspruch legitimiert. Dieser Anspruch besteht unbeweisbar, indem er sich kundgibt. Der „unendliche negative Beschluß“ (die fides, qua creditur), der Glaubensakt, ist dialektisch, weil er negativ ist oder weil er auf jede objektive

---

[1] Jen. IX S. 111. [2] Vgl. Jen. VI S. 293, 296.

[3] Jen. VI S. 284, zitiert bei H. Diem, Die Existenzdialektik von Soeren Kierkegaard, Zollikon-Zürich 1950, S. 56.

Sicherung, jeden objektiven Ausweis verzichtet. Nur so ist er „unendlich", aus freier Entscheidung vollzogene Aneignung der Offenbarung. Die Offenbarung ist also nicht wahr als objektiver Vorgang, vielmehr der Akt des Glaubens gibt dem Gegenstande des Glaubens die Möglichkeit, sich als wahr zu erweisen. Der Glaube ist also die einzige, exklusive und unüberbietbare Zugangsart, in der wir das Faktum der Offenbarung in seiner Bedeutung verstehen und uns zueignen. Ist nun damit die dogmatische Tradition der Kirche tatsächlich auf eine neue und womöglich innerlichere Weise wiedergegeben?

Es gibt genug, auf das wir hier hinweisen könnten: den Ernst des Sündenbewußtseins, das Verständnis für den Abstand von Gott und Mensch, die deutliche Unterscheidung von Vernunft und Glaube, die unbedingte Aktualisierung des Glaubensaktes. Doch hier melden sich bereits wieder die Bedenken gegen die Existenzdialektik. Die dialektische Fassung des Glaubensbegriffes bewirkt, daß der Glaube nicht nur die existierende Subjektivität in die Entscheidung stellt, sondern zugleich über seinen Inhalt entscheidet, darüber, ob dieser seiner Art nach qualifiziert ist, Glaubensinhalt d. h. Anlaß eines wahren Existenzvollzuges zu sein.

Schon beim „sokratischen" Paradox, dem natürlichen Gottesverhältnis, fiel eine eigentümliche Zweideutigkeit der Begriffe auf. Das Ewige ist nur in und mit der Entscheidung des Menschen da, so daß im Sprachgebrauch Kierkegaards das Ewige im Menschen und *das* Ewige promiscue gebraucht werden. Wiederholt sich nun derselbe Vorgang nicht auch beim Glauben? Gewinnt nicht die Innerlichkeit des Glaubenden das Übergewicht über den Inhalt, der sie bestimmen sollte? Kierkegaard spricht von dem „kleinen ironischen Geheimnis", „daß ein Mensch, wenn er bloß das Wie seiner Innerlichkeit beschreibt, indirekt zeigen kann, daß er ein Christ ist, ohne daß er den Namen Christi gebraucht"[1]. Wenn wirklich vom Glauben gilt, „daß dieses Wie nur auf eines als Gegenstand paßt"[2], dann wird faktisch durch die Weise des Glaubens sein Gegenstand definiert.

Hier gewinnt der Glaubensakt tatsächlich das Übergewicht über den Glaubensinhalt. Dieser erscheint in polemisch einseitigen Formulierungen sogar als etwas dem Glaubensakt gegenüber Indifferentes. Kierkegaard begnügt sich nicht mit der unbestreitbaren Wahrheit, daß das Wissen von Gott kein objektiver Besitz ist, der als solcher das christliche Leben verbürgt, sondern er riskiert die Umkehrung, daß das irrende falsche Wissen um Gott, mit innerlicher Leiden-

---

[1] Jen. VII S. 265. [2] Ebd. Anm.

schaft ergriffen, in die wahre Existenz hineinführe. Das besagt: es gibt in solchen Aussagen kein Dogma mehr, sondern nur noch Glaubensvorstellungen. Diese sind nicht mehr der Grund des Glaubens. Die eigentliche Realität kommt allein der Glaubensentscheidung zu.

Kierkegaard griff das spekulative Denken Hegels an, weil in ihm das Denken entscheidende Bedeutung für die Wahrheit habe, insofern die Identität von göttlicher und menschlicher Vernunft sich erst im Denken des Philosophen vollendet. Kierkegaard griff die Mittlerstellung an, die der Philosoph sich damit gibt[1]. Aber führt die dialektische Aneignung des Paradox nicht in dieselbe Verlegenheit? Bringt die glaubende Subjektivität – je klarer der dialektische und das heißt bei Kierkegaard auch der kritische Charakter der Aneignung wird – nicht auch in gewisser Weise die Wahrheit des Geglaubten hervor? Und gewinnt nicht der „Christ erster Hand" in der letzten Konsequenz auch eine gewisse Mittlerstellung?

Selbstverständlich meine ich nicht, daß nach Kierkegaard – etwa im Sinne Feuerbachs – Gott und die Gottheit Christi nur Hervorbringungen des menschlichen Bewußtseins wären; aber wir können unsere theologischen Aussagen nicht von unserer Glaubensentscheidung loslösen. Theologie, existenzdialektisch verstanden, wird ausschließlich zur Explikation der Glaubensentscheidung. Ist das möglich? Rächt sich hier nicht die Subjektivierung der Theologie? Enthält der Glaube in sich nicht doch Lehre, sogar in hohem Maße sogar *allgemeine Lehre*? Sind wir als Glaubende wirklich allein auf die Aktualisierung seines Inhaltes im Augenblick der Aneignung angewiesen? Wir müßten uns neu über den Begriff des Allgemeinen und der Lehre verständigen. Sicher ist der Inhalt des Glaubens kein Zusammenhang objektivierter verfügbarer allgemeiner Wahrheiten; aber setzt der Glaube als Glaube nicht Lehre voraus, das Verstehen einer bleibenden, unserer Freiheit überlegenen Wahrheit?

Nehmen wir die drei Lehrstücke des christlichen Glaubens. Daß die Welt von Gott geschaffen sei, ist – darin hat Kierkegaard recht – ein Artikel des Glaubens, nicht Resultat vernünftiger Erkenntnis[2]. Aber hat er ebenso recht, Natur und Geschichte nur in den verschiedenen Horizonten des absoluten Selbstbewußtseins begegnen zu lassen, so daß sie entweder nur als Objekt der Vernunft erscheinen oder aber als transzendentale Subjektivität? Gibt es wirklich keine Erkenntnis, die uns die Wahrheit des Schöpfungsglaubens, vor allem auch in Hinblick auf unser Leben in der Gemeinschaft, einleuchtend

---

[1] Jen. VI S. 276.

[2] Vgl. Jen. VI S. 294.

macht? Gibt es dort schlechterdings keine Ordnung, die wir als uns auferlegt hinzunehmen haben? Hatte Hegel nicht wenigstens mit der Frage recht, ob wir ohne bleibende, unserem freien Entscheiden überlegene, also doch religiös zu verstehende Inhalte als Menschen überhaupt leben können?

Kann das so radikal „entweltlichte" absolute Bewußtsein den Artikel der Erlösung festhalten? Wie mir scheint, schon darum nicht, weil es den Artikel von der Kirche[1] nicht festhält. Auch hier verkehrt sich ein legitimes theologisches Anliegen. Die Verkündigung der κρίσις, des Gerichtes Gottes über die Welt, auch über die verweltlichte Christenheit, verwandelt sich hier in die dialektische Vernichtung alles „Objektiven", z. B. der Lehre, des Sakramentes, des Amtes, überhaupt jeder Größe, die gegenwärtig als solche für den Glauben Bedeutung haben will, ohne durch Aneignung legitimiert zu sein. So wird am Ende folgerichtig aus dem Dialektiker der Wahrheitszeuge, der an die Stelle der Kirche tritt – zu Recht, wenn die Wahrheit nicht nur Gehorsam verlangt, sondern zugleich als Wahrheit nicht ist ohne den, der sie wahr macht.

Der Leitgedanke des Wahrheitszeugen läßt sich aber nur unter der Voraussetzung vorwegdenken, daß auch der zweite Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses, der Artikel der Erlösung, sich in der Leidenschaft der verinnerlichten Aneignung zersetzt. Ich weise auf dieses Endstadium der Existenzdialektik nur noch hin: Je ernsthafter der Glaubende in Christus das „Ideal" sieht – Ideal meint aber die jedem Menschen aufgegebene Einheit von Zeitlichem und Ewigem –, um so mehr muß sich das Verhältnis des gläubigen Gehorsams: der Hinnahme von Gericht und Gnade in ein Verhältnis der *Gleichzeitigkeit* oder der *Nachfolge* verwandeln. Gleichzeitigkeit kann im Horizont der Existenzdialektik nichts weiter heißen als Geistesexistenz, als Leben im absoluten Augenblick. Diese Konsequenz hat Kierkegaard gezogen. In seinen späten Tagebüchern erscheint die Lehre von der Vergebung als ein „Christentum in des Menschen Interesse"[2], das niedriger steht als das „Christentum in Gottes Interesse" oder als die Gleichzeitigkeit, in der die Geistesexistenz mit Gott steht.

Eine solche Geistesexistenz ist ein Mensch höherer Ordnung, weil sie in sich den Widerspruch von Geist und Leib überwunden hat; sie ist, wie Kierkegaard sagt, „ausgebrannt zu Geist". Solche „übermenschlichen" Geistesexistenzen machen das Christentum erst wahr;

---

[1] Trotz Pap. $X_4$ A. 246.

[2] Pap. $X_4$ A. 499.

sie machen aus der Lehre Existenzwahrheit. Hier gewinnt für Kierkegaard der Gedanke des *Märtyrerpropheten* Bedeutung. Erst der Zeuge erwägt nicht nur und stellt nicht nur vor, sondern lebt ganz im Gedachten; erst in ihm wird die Möglichkeit, als welche wir in unseren dialektischen Erwägungen uns den Glauben vorstellen, definitive Wirklichkeit; er hat den Widerspruch in sich selbst und den Widerspruch zur Welt überwunden. Daher gewinnt die Geistesexistenz am Ende eine Art welthistorischer Mittlerstellung, weil durch sie und allein durch sie in der nihilistisch gesehenen Welt Gott als der Grund alles sinnvollen wahren menschlichen Lebens festgehalten wird.

Dieses Übermenschentum ist, wie mir scheint, die innerliche notwendige Konsequenz der Existenzdialektik. Wenn ich hier recht sehe, dann ist die vielleicht wichtigste Aufgabe der Kierkegaardforschung, die Überwindung des Dialektikers in Kierkegaard durch den Zeugen von den ersten Spuren an zu beschreiben. Von diesem Grenzproblem aus würde vielleicht die spannungsvolle Widersprüchlichkeit in Kierkegaards Denken zur Frage an die Theologie. Der Ernst der Zeugenschaft würde verhindern, Kierkegaard leicht zu nehmen, die absurde Übermenschlichkeit aber, in die Kierkegaard gerät, würde zum Stachel. Sie könnte zum Anlaß werden, die Mittel gründlich zu überprüfen, mit denen die Theologie den Glauben verständlich zu machen sucht.

---

# Was müssen wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen?

## Von Gerhard Rosenkranz

Im August 1901, als die „Religionsgeschichtliche Schule", d. h. die religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums in der Theologie, ihrem Höhepunkt entgegenging, hielt Adolf Harnack seine Berliner Rektoratsrede über „Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte"[1], und zwei Monate später sprach Ernst Troeltsch, ohne von ihr zu wissen, vor den Freunden der Christlichen Welt zu Mühlacker über „Die Absolutheit des Chri-

[1] Adolf Harnack: Die Aufgabe der theologischen Facultäten und die allgemeine Religionsgeschichte, Gießen 1901.

stentums und die Religionsgeschichte"[1]. Anlaß zur Rede HARNACKS war die damals häufige Forderung, die theologischen Fakultäten in religionsgeschichtliche Fakultäten umzuwandeln. HARNACK würdigte die Gründe, die dafür sprachen, entschied sich aber für Beibehaltung der theologischen Fakultäten,

> „weil das Christentum in seiner reinen Gestalt nicht *eine* Religion neben anderen ist, sondern *die* Religion. Es ist aber *die* Religion, weil Jesus Christus nicht *ein* Meister neben anderen ist, sondern *der* Meister, und weil sein Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der Menschheit entspricht"[2].

HARNACK sah also das Christentum darbieten, was die anderen Religionen erstreben[3].

Als TROELTSCH von seiner Rede Kenntnis erhielt, stimmte er ihrer „Hauptthese vollkommen zu"[4]. Der „Sinn der Theologie" ist für ihn nicht „Religionsgeschichte überhaupt", sondern „die Gewinnung *normativer* religionswissenschaftlicher Erkenntnisse"[5]. Wie HARNACK[6], so sieht auch TROELTSCH in der Religionsgeschichte eine „Voraussetzungs- und Hilfswissenschaft der Theologie"[7], auf die er als Systematiker allerdings „erheblich mehr eingehen zu müssen" glaubt, als der Historiker „Harnack zuzulassen geneigt scheint"[8]. Folgendes sind die Hauptlinien seiner Untersuchung.

Indem TROELTSCH das Christentum in den Zusammenhang der Religionsgeschichte stellt, hebt er zunächst die *kirchlich-orthodoxe Apologetik* auf, die es von den übrigen Religionen isoliert und als supranaturalistisches Faktum mit normativer Geltung ausstattet[9]. Der Anspruch „ausschließlicher übernatürlicher Geoffenbartheit"[10] des Christentums ist auch dort nicht aufrecht zu erhalten, wo er von außen nach innen gerichtet, d. h. „auf das absolute Wunder einer die natürlichen Kräfte übersteigenden inneren Erneuerung" gegründet wird[11].

Neben der kirchlichen Praxis, die normative Geltung des Christentums zu sichern und damit seine Sonderstellung gegenüber der Geschichte zu statuieren, versucht die *evolutionistische Apologetik* dasselbe zu erreichen, indem sie das Christentum im Zusammenhang der Religionsgeschichte sieht, und zwar „als den realisierten Begriff der Religion, als die absolute Religion im Gegensatz zu den übrigen, un-

---

[1] ERNST TROELTSCH: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, 3. Auflage, Tübingen 1929.
[2] HARNACK, aaO S. 16.
[3] Ebd. S. 17.
[4] TROELTSCH, aaO S. V.
[5] Ebd. S. VI.
[6] HARNACK, aaO S. 21.
[7] TROELTSCH, aaO S. VIII.
[8] Ebd.
[9] Ebd. S. 3 f.
[10] Ebd. S. 15.
[11] Ebd. S. 18.

vollkommenen Religionen"[1], so wie sich für HARNACK das Streben der anderen Religionen im Christentum erfüllt[2]. Ihr verdankt der „Ausdruck ‚Absolutheit'" seinen Ursprung; in ihrer Unterscheidung zwischen dem Christentum als absoluter Religion und den übrigen Religionen als relativen Wahrheiten hat er seinen Sinn[3]. Beide Verfahrensweisen der Apologetik, die kirchliche und die evolutionistische, unterscheiden sich also nur in ihren Mitteln – dort dogmatische Entscheidung, hier spekulative Konstruktion – voneinander.

Wie die kirchliche Apologetik dadurch, daß sie die „übernatürliche Geoffenbartheit" des Christentums aus einem äußeren zu einem inneren Wunder macht, erkennen läßt, daß sie in „immer größere Atemnot gerät"[4], so erweist sich die Konstruktion der Absolutheit des Christentums als Realisation des Begriffes Religion vollends als unhaltbar. Sie ist „von historischer Denkweise aus und mit historischen Mitteln unmöglich"[5]; denn die Historie kennt keinen Allgemeinbegriff, aus dem die historischen Inhalte sukzessive hervorgehen. Es ist also nicht möglich, die Historie auf einen Allgemeinbegriff zu bringen, ihn zum Normbegriff zu erheben und die beiden Begriffe durch die Entwicklungstheorie miteinander zu verbinden[6]. Das Christentum, zweifellos „eine religiöse Kraft von höchster Bedeutung, unter allen Umständen eine grandiose religiöse Wahrheit", ist eine „echt historische"[7] und als solche eine „relative Erscheinung"[8]. Diese Feststellung ist nicht so „entsetzlich", wie sie dem „rationalen und supranaturalen Dogmatismus" erscheint[9]. „Historisch-relativ" bedeutet nicht „unsicher, haltlos, zwecklos", sondern besagt, daß geschichtliche Erscheinungen immer nur als besondere, individuelle Bildungen existieren[10].

TROELTSCH erkennt der kirchlichen und evolutionistischen Apologetik der Absolutheit des Christentums durchaus die Möglichkeit zu, „eine tatsächlich richtige und praktisch vielfach genügende Überzeugung zustande" zu bringen; ihm aber geht es um die Frage, ob „die historische Denkweise . . . die Anerkennung des Christentums als der höchsten für uns geltenden religiösen Ideen- und Lebenswelt" nicht nur nicht aus-, sondern einschließt[11]. Diese Frage möchte er aus einer Überzeugung heraus beantworten können, „die gerade den aus der allgemein-geistigen Lage sich ergebenden Schwierigkeiten und Fragen Rechnung trägt"[12]. In den individuellen Gebilden historischer Erscheinungen können Werte von gemeinsamer Grundrichtung auf-

---

[1] Ebd. S. 6.
[2] Vgl. S. 106 Anm. 3.
[3] TROELTSCH, aaO S. 7 f.
[4] Ebd. S. 19.
[5] Ebd. S. 20.
[6] Ebd. S. 23 f.
[7] Ebd. S. 27.
[8] Ebd. S. 42.
[9] Ebd.
[10] Ebd.
[11] Ebd. S. 63.
[12] Ebd. S. 66.

treten, die im Kampf miteinander eine letzte, durch innere Wahrheit und Notwendigkeit begründete Entscheidung hervorbringen. Das Problem der Geschichte lautet also nicht Relativität *oder* Absolutheit, sondern Relativität *und* Absolutheit. Die Religionsgeschichte kennt „im wesentlichen" nur zwei „solcher kämpfenden Werte": die „prophetisch-christlich-platonisch-stoische" und die „buddhistisch-östliche Ideenwelt"[1]. Beide lassen sich vergleichen und nach einem Wertmaßstabe beurteilen[2]. Ihre Vergleichung und Messung führt zu dem „gesuchten Begriff des Normativen und Allgemeingültigen, der zugleich der Begriff eines Gemeinsamen und Absoluten ist", jedoch nicht im Sinne „eines tatsächlichen, in seiner menschlichen Verwirklichung sich erschöpfenden Allgemeinen, sondern . . . eines gemeinsam vorschwebenden, in der Geschichte jeweils verschieden stark und klar angebahnten, aber immer vorschwebenden Zieles"[3]. Es ist das ein „transzendentes" Ziel – „dem Menschen nur gesteckt als eine höhere Wirklichkeit, als eine aus dem bloßen Seelenleben hervorbrechende geistig-persönliche, auf unbedingte Werte des inneren Menschen begründete Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit ist in den Gedanken der Zielsetzung, in der vorwärtstreibenden Unruhe und Sehnsucht, in der Entgegensetzung gegen die bloß natürliche Welt selbst die hervorbringende Kraft"[4]. Hier enthüllt sich der „unvergängliche Kern des Entwicklungsgedankens"[5]: Entwicklung in der Religionsgeschichte ist nicht die stufenweise, gesetzmäßig verlaufende Verwirklichung einer Idee, sondern „das an verschiedenen Punkten nebeneinander erfolgende Hervorbrechen der auf das absolute Geistesziel gerichteten Kräfte", deren jede sich zunächst individuell entfaltet, „bis in ihren Zusammenstößen der freie geistig-sittliche Kampf ihre Wertabstufungen zu messen beginnt"[6]. Das Ergebnis dieser Messung lautet:

> „Das Christentum muß nicht bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion gelten und darf daher im Vergleich zu den übrigen als die zentrale Zusammenfassung und als die Eröffnung eines prinzipiell neuen Lebens bezeichnet werden"; es ist jedoch „mit keiner strengen Sicherheit zu beweisen, daß es der letzte Höhepunkt bleiben müsse und daß jede Überbietung ausgeschlossen sei"[7].

Troeltsch ist sich bewußt, daß diese Aussage ein „Bekenntnis" und der „Anfechtung und dem Spott der Weltkinder" ausgesetzt ist[8]. Er

---

[1] Ebd. S. 51. [2] Ebd. S. 52. [3] Ebd. S. 57.
[4] Ebd. S. 57 f. [5] Ebd. S. 58. [6] Ebd. S. 59.
[7] Ebd. S. 72 f. [8] Ebd. S. 66.

weiß ferner, daß nur noch der „seiner selbst gewisse Glaube . . . sich darauf berufen darf, daß schlechterdings nichts uns eine höhere Religion wahrscheinlich machen kann“ [1]. Die Frage, ob die von ihm erschlossene Absolutheit des Christentums im Sinne seiner Höchstgeltung „dem frommen, Gott suchenden und Gott bekennenden Menschen auch genügen kann“ [2], ist nach ihm nur im „Ton der Predigt oder der Meditation“ zu beantworten [3]. Der Christ

> „wird . . . das Leben aus Gott und vor Gott führen, das wir aus Jesu Hand empfangen haben und zu dem sein Kampf und Sieg stets von neuem den Mut stärkt. Er wird andererseits diesen Glauben nicht dadurch befestigen wollen, daß er zwischen ihm und allem anderen eine unübersteigliche Kluft befestigt und das Heil leugnet, das andern widerfahren ist, aber er wird sich verbunden fühlen, die anderen zu der höheren Klarheit des Heiles zu führen, die er kennt. Auch wird er nicht aus der Geschichte des Christentums die fertige und bleibende Idee der Religion herausläutern wollen, sondern er wird der führenden Hand Gottes vertrauen, die in der Geschichte uns geschichtlich leitet und mit Jesus die Offenbarung und Vollendung des Heils der Zukunft anheimstellt“ [4].

Troeltschs Schrift ist das radikalste und folgenschwerste Unternehmen der religionsgeschichtlichen Schule, das Verhältnis des Christentums zu den übrigen Religionen aus dem Zusammenhang der Religionsgeschichte heraus zu begründen. Der unmittelbarste Zugang zu ihrer Beurteilung liegt dort, wo das Christentum in unmittelbare Berührung mit den anderen Religionen tritt, in der Mission. Noch Harnack hat die „unerschütterliche Überzeugung unserer Missionspflicht“ in der Erkenntnis gefunden, „daß das Christentum nicht eine Religion neben anderen, sondern daß es die Religion selbst ist, daß daher erst in ihr und durch sie jedes Volk und die Menschheit das wird, was sie sein sollte“ [5]. Troeltsch hat diese Erkenntnis als spekulative Konstruktion enthüllt, aber zugegeben, daß sie, wie auch die altgläubig-orthodoxe „Entgegensetzung des Christentums gegen alles Nichtchristliche“ [6], eine „tatsächlich richtige und praktisch vielfach genügende Überzeugung hervorbringen kann“ [7]. Er billigt den altgläubigen Missionaren „in ihrem Autoritäts- und Offenbarungsglauben, der die allein den Christen gegebene erlösende Offenbarung den Offenbarungslosen zu bringen sich selbstverständlich getrieben fühlt, ein Missionsmotiv“ zu, „das durch eine kritisch-wissenschaft-

---

[1] Ebd. S. 73.
[2] Ebd. S. 75.
[3] Ebd. S. 78.
[4] Ebd. S. 121.
[5] Adolf Harnack: Grundsätze der evangelisch-protestantischen Mission, Berlin 1905, S. 3.
[6] Troeltsch, aaO S. 3.
[7] Vgl. S. 107 Anm. 11.

liche Denkweise mit ihren tausend Bedenken nicht verstärkt werden kann und braucht"[1]. Aber er möchte darüber hinaus auch das „öffentliche Interesse der Nichtorthodoxen" für die Mission gewinnen und der Mission in den Kreisen östlicher Völker, die „europäische wissenschaftliche Bildung" aufgenommen haben, Berechtigung und Wirkung verschaffen[2]. Unter diesen Aspekten sieht er das Ziel der Mission nicht in der „Herstellung der absoluten religiösen Einheit der Menschheit" und in der „Rettung der durch ihr Heidentum Verdammten", sondern „in der Verchristlichung" und das heißt „einer inneren Erhöhung und vielfach einer Heilung der Menschheit"[3]. Dabei gibt Troeltsch wiederum zu, daß „für die direkte Missionsarbeit ... die Rettung von der Verdammnis, die Notwendigkeit einer alle gewinnenden Christlichkeit und die dem zugrunde liegende absolute und völlig einzigartige Autorität und Rettungskraft des Christentums sicherlich ein stärkeres psychologisches Motiv ist"; aber auch das „Motiv der Ausbreitung kann stark genug werden, um zu direkter Missionstätigkeit zu führen"[4]. Das erste Motiv ist „für die Mission im allgemeinen", das zweite „für die späteren Aufgaben eines christlichen Gemeinlebens" bedeutsamer[5]. Troeltsch formuliert in diesem Zusammenhang seinen Standpunkt noch einmal unzweideutig:

> „Es ist die Anschauung, die in verschiedenen Religionsgebilden prinzipiell gleichartige Kräfte oder Offenbarungen erkennt und sie nur nach Tiefe, Kraft und Wirkungsweite unterscheidet, die im Christentum die prinzipielle Herausbildung der Persönlichkeitsreligion und damit den Höhepunkt des religiösen Lebens erkennt, von dem aus in allerhand Kämpfen und Verschmelzungen der herrschenden Religionen doch die christliche Grundidee zur leitenden Kraft bestimmt ist. Den einzelnen Religionen selbst und besonders dem ja wirklich eine Sonderstellung besitzenden Christentum erscheinen die Differenzen unmittelbar anders, und zwar in dem Licht absoluter Gegensätze; für die historisch-kritische Erkenntnis und für die religionsphilosophische Theorie aber erscheinen sie als Stufenordnung und zum Übergang ineinander fähige, fließende Gegensätze, was ja nirgends, auch beim Christentum selbst nicht, die tiefste Korruption ausschließt"[6].

Dem Vorwurf, er leugne die Offenbarung und verkenne die Sünde, widersetzt sich Troeltsch mit Nachdruck: „Ich kenne keinen Gottesglauben, der nicht auf der Offenbarung und Selbstentschleierung Gottes in der Seele beruhte" und „Ich betrachte die Sünde als ein

---

[1] Troeltsch: Missionsmotiv, Missionsaufgabe und neuzeitliches Humanitätschristentum (in „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft", Jahrg. 1907, S. 129 ff., 161 ff.), S. 130.

[2] Troeltsch: Missionsaufgabe, S. 132 f.

[3] Ebd. S. 134. [4] Ebd. S. 134.

[5] Ebd. S. 162. [6] Ebd. S. 161.

von Gott gewolltes Weltingredienz, das in der Religion überhaupt und im Christentum zuhöchst zu der Erkenntnis führen soll, daß der Mensch von sich aus der Sünde und der Selbstvergötterung verfällt, während er sich selbst aufgebend und Gott hingebend sich mit Gotteskräften erfüllt"[1].

Es war nötig, TROELTSCHS Theorie von der christlichen Religion als der zur Zeit denkbar höchsten und vollkommensten Religion, die sich aus seiner „allgemeinen, relativen Betrachtung"[2] des Christentums ergibt, sowie seine Ablehnung der kirchlich-dogmatischen „unbedingten, schlechthin gegensätzlichen Verabsolutierung der eigenen Religion"[3] und seine Widerlegung der idealistischen Schau des Christentums als Erfüllung des Wesens der Religion mit einiger Ausführlichkeit wiederzugeben. Denn in seinem Ringen um Neubegründung des christlichen Absolutheitsanspruches sind Erkenntnisse sichtbar geworden, denen wir nicht ausweichen dürfen, wenn wir nach unserem Verständnis der Absolutheit des Christentums heute fragen, sei es, daß sie uns, auch wenn wir sie anders verstehen, weiterführen, sei es, daß sie uns zur Vorsicht mahnen. Solche Erkenntnisse sind:

1. Das Verhältnis des Christentums zu den Fremdreligionen, insbesondere zu den Weltreligionen, die bezeichnenderweise bisher noch kaum durch die christliche Verkündigung innerlich getroffen sind, läßt sich nicht außerhalb seines religionsgeschichtlichen Zusammenhanges mit ihnen erörtern.
2. Es ist bei der Betrachtung der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit stets das Vorhandensein einer „höheren Wirklichkeit" in Rechnung zu stellen.
3. Die religionsgeschichtliche Beurteilung des Christentums hat in der Glaubensaussage – im „Bekenntnis", wie TROELTSCH sagt – ihre Grenze. Sie trifft auf einen Punkt, an dem „sich der schauende und verstehende Diener der Wissenschaft ehrfürchtig zurückzieht; sein Wort weicht dem Worte der Verkündigung, sein Dienst dem Dienste im Heiligtum"[4].

In den fünfzig Jahren, die seit TROELTSCHS Vortrag vergangen sind, hat sich eine tiefgreifende Wandlung nicht nur unserer geistigen Einstellung und unseres Lebensgefühls, sondern auch der theologischen Forschung und missionarischen Erfahrung vollzogen. Unsere Kenntnis der Religionen hat sich so sehr geweitet, daß kaum noch ein Einzelner sie zu beherrschen vermag. Andererseits hat der moderne Verkehr die räumliche Geschiedenheit der Religionen voneinander nahezu

[1] Ebd. S. 162. [2] Ebd. [3] Ebd.
[4] G. VAN DER LEEUW: Phänomenologie der Religion, Tübingen 1933, S. 633.

aufgehoben. Es gibt nur noch drei Länder (Tibet, Afghanistan, Arabien), in denen es keine christliche Kirche gibt. Und wenn die Erfolge des Islâm und des Buddhismus im Abendland bisher nur gering sind, so dringt die Religion Muhammeds in anderen Erdteilen beträchtlich vor, und die Buddhisten haben für dieses Jahr nach ihren fünf Konzilien vor 1200 Jahren das sechste Konzil nach Birma unter der Losung einberufen, der Buddhismus habe der Welt die Ordnung und den Frieden zu bringen, die das Christentum ihr schuldig geblieben sei. Dazu kommt, daß die Zahl der Nichtchristen in der Welt – ohne besondere Werbung ihrer Religionen, einfach durch die Bevölkerungszunahme in ihren Gebieten – ungleich stärker wächst als die Zahl der Christen. Dies alles macht es uns unmöglich, das Christentum isoliert, etwa als Religion des Abendlandes, zu betrachten oder nur in religionsgeschichtlichen Zusammenhängen zu sehen, die uns die alt- und neutestamentliche Zeitgeschichte vermittelt. Das Christentum ist eine unter den großen, im gegenwärtigen Weltumbruch wirkenden Religionen, mit seinen 700 Millionen Anhängern die größte, aber eben nur eine unter ihnen. Wir können heute also weniger denn je sein Verhältnis zu ihnen anders verstehen als im Zusammenhang mit ihnen. Insofern besteht die Forderung Troeltschs zu Recht; es fragt sich nur, ob sich für uns dieselben Folgerungen aus ihr ergeben.

Von der Religionswissenschaft ist zu erwarten, daß sie mit aller nur möglichen Sachlichkeit und Wahrhaftigkeit die inneren Tatsachen und äußeren Formen der einzelnen Religionen erarbeitet, ihrem Wesen nachspürt und sie so dem Verstehen des Theologen zugänglich macht, der nur in seltenen Fällen einer Fremdreligion in ihrem Raum begegnen wird. Sie hat weiter die religiösen Erscheinungen in der Querschau zu ordnen, zu vergleichen und auf diese Weise ihr Verstehen zu vertiefen. Dazu bedarf es keiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Fakultät oder Religion; nur sollte sich der Religionswissenschaftler dabei nicht in falschverstandener Objektivität von seiner eigenen Religion distanzieren. Tut er das, so ist die Folge

> „ein ‚vorurteilsfreies‘, d. h. verständnisloses Verfahren, das in allen seinen Teilen normiert wird von einer wissenschaftlich nicht klargewordenen und daher völlig unkontrollierbaren und indiskutablen religiösen Einstellung. Denn die ‚vorurteilsfreien‘ Forscher pflegen in der Regel ohne weiteres von einer Auffassung der Religion auszugehen, die einem liberalen westeuropäischen Christentum oder dem Aufklärungsdeismus oder aber dem sog. naturwissenschaftlichen Monismus entlehnt ist“ [1].

[1] Ebd. S. 613.

Der Theologe, ja, der Christ schlechthin, den die Frage nach dem Verhältnis seiner Religion zu den übrigen Religionen beunruhigt, wird im Religionswissenschaftler, der nicht irgendeine Weltanschauung, sondern seine ganze Person in den Dienst seiner Forschung stellt, seinen Mitarbeiter begrüßen, auch wenn er Buddhist oder Muslim ist. Seine Arbeit wird ihm keine ancilla theologiae sein, sondern Warnerin vor dem dogmatischen Kurzschluß, „in allen Religionen außerhalb des Christentums nur Afterreligion, Entartung"[1] zu sehen.

Jede Religion trägt den Anspruch auf Absolutheit im Sinne ihrer Ausschließlichkeit in sich. In den Stammes- und Volksreligionen ist die Grenze des Stammes bzw. Volkes die Grenze des Machtbereiches seiner Götter: Als die Moabiterin Ruth ihrer judäischen Schwiegermutter nach Juda folgt, bedeutet das für sie die Absage an ihre heimischen Götter und ihre Unterwerfung unter Jahwe[2]. Der Absolutheitsanspruch der nichtchristlichen Weltreligionen schließt eine Klassifizierung in sich, die die übrigen Religionen nach ihrer größeren oder geringeren Nähe zu ihnen selbst wertet. Der *Islâm* kennt zehn Religionsstufen; auf der untersten Stufe stehen die Götzendiener und Ungläubigen, auf der achten die Juden, auf der neunten die Christen, auf der höchsten die Muslim selbst. Ähnlich verfahren die Sekten des *Mahâyâna-Buddhismus*; die japanische Shingon-Sekte z. B. weist von zehn Stufen die zweite dem Konfuzianismus, die dritte dem Taoismus und Brahmanismus, die vierte und fünfte den Hînayâna-Sekten, die sechste bis neunte den Mahâyâna-Sekten und sich selbst die zehnte Stufe zu. Dem Christentum gibt sie, je nachdem ob es sich ihr mehr oder weniger vollkommen darstellt, seinen Platz auf der zweiten bzw. dritten Stufe. Zwischen Islâm und Buddhismus besteht ein Unterschied in der Durchführung ihres Absolutheitsanspruches: während der Buddhismus die anderen Religionen in sein System eingliedert, sie allmählich aufsaugt und so entmächtigt, steht der Islâm ihnen mit einem Fanatismus gegenüber, dem die Anwendung von Gewalt legitim ist.

Daß die dogmatische Aussage des *Christentums,* es sei die allein wahre Religion, die übrigen Religionen seien falsch, hinfällig wird, sobald das Christentum im großen Kreis der Religionen gesehen wird, bedarf jetzt keiner Ausführung mehr. Das gilt auch für seine Lehre vom Vorhandensein unvollkommener Teilwahrheiten, der *λόγοι σπερματικοί*, in den nichtchristlichen Religionen als Bruchstücken seiner vollkommenen Offenbarungswahrheit, des *λόγος*. Dagegen gehört die spekulative Theorie von der stufenweisen Realisierung eines allen

[1] Ebd.

[2] Rt 1, 16.

Religionen zugrunde liegenden Begriffes der Religion mit ihrer Krönung durch das Christentum ebenso hierher wie die von TROELTSCH vertretene Theorie, daß „das Christentum nicht bloß als der Höhepunkt, sondern auch als der Konvergenzpunkt aller erkennbaren Entwicklungsrichtungen der Religion gelten muß“ [1]. Die Unhaltbarkeit der ersten Theorie hat TROELTSCH nachgewiesen. Seine eigene Theorie hält an einem Allgemeinbegriff fest, den er nicht am Anfang der religionsgeschichtlichen Entwicklung, sondern als ihr Ziel sieht. Auch trägt er den Entwicklungsgedanken nicht von außen an ihn heran, sondern er entfaltet ihn von innen und setzt, unter Verzicht auf eine besondere Offenbarung, eine allgemeine Offenbarung in den Religionen voraus, die aus mannigfacher Unvollkommenheit zur Vollkommenheit strebt und ihre gegenwärtig höchste Gestalt im Christentum besitzt.

> „Die religionsgeschichtliche Schule“, so schreibt WILHELM BOUSSET, einer ihrer Gründer, „behauptet mit aller Energie eine lebendige und wirkliche Offenbarung. Was wir, Troeltsch und jeder, der sich aus unserem Kreise zu dieser Frage geäußert, verwerfen und worauf unsere Gegner allerdings alles Gewicht legen, ist die Annahme eines absoluten Unterschiedes zwischen der spezifischen Offenbarung Gottes in Christo (resp. der Heilsgeschichte des alten und neuen Testamentes) und der allgemeinen göttlichen Offenbarung in den Religionen der Völker, und die Behauptung, daß erstere von letzterer nicht bloß graduell, sondern toto genere verschieden sei“ [2].

In diesem Sinn also ist TROELTSCHS Beteuerung zu verstehen, er leugne die Offenbarung nicht. Sie überschreitet die Grenze religionsgeschichtlicher Aussagemöglichkeit. Denn die Statuierung einer allgemeinen Offenbarung ist eine Reflexion, wie das christliche Bekenntnis zur revelatio specialis eine Glaubensaussage ist.

> „Vor der Offenbarung macht die Phänomenologie halt . . . Das ‚Sich-Zeigen‘ des Phänomens muß ja ein wesentlich Anderes sein als das Sich-Zeigen Gottes, um das es sich in der Offenbarung handelt . . . Nur das Phänomen zeigt sich meinem Verständnis; die Offenbarung aber kann ich wesensmäßig nicht verstehen; eine verstandene Offenbarung wäre keine . . . Sehr schlimm ist endlich die Unterscheidung zwischen einer ‚allgemeinen‘, jedem zukommenden Offenbarung und einer besonderen, die einzig dem in bestimmter Weise Gläubigen geschenkt wäre. Denn Offenbarung ist nie ‚allgemein‘, sondern immer ‚besonders‘, insofern sie immer mir ursprünglich gegeben ist“ [3].

Die Vorstellung von einer allgemeinen, natürlichen und der sie vollendenden besonderen, übernatürlichen Offenbarung ist ein Bestand-

[1] TROELTSCH: Absolutheit, S. 73.

[2] WILHELM BOUSSET: Die Mission und die sogenannte religionsgeschichtliche Schule (in „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft“, Jahrg. 1907, S. 321 ff., 353 ff.), S. 323 f.

[3] VAN DER LEEUW, aaO S. 537 f.

teil der dogmatischen Verabsolutierung des Christentums. Daß die religionsgeschichtliche Schule die allgemeine Offenbarung übernahm, war eine Inkonsequenz; daß sie sie als „Mysterium einer Selbsterschließung und Selbstenthüllung Gottes, eines Hinabsteigens und Hinabneigens seines Selbst in unser Leben und Sein" definierte, die sich in der „Entfaltung und Entwicklung menschlichen Geisteslebens", in „der menschlichen sich zum wahren Eigenleben erhebenden Individualität und Persönlichkeit" vollzieht, widerspricht dem religionsgeschichtlichen Befund. Der *Buddhismus* kennt keinen Gott, wie Troeltsch ihn schildert, und die *islâmische* Gottesvorstellung läßt kein „Hinabsteigen" Allâhs zu. Das Brahman des Hinduismus, das Tao des Taoismus und der T'ien des Konfuzianismus, um nur diese Beispiele zu nennen, sind apersonale Potenzen, die sich wahrlich nicht „selbstenthüllen". Der Abstraktion des „menschlichen Geisteslebens", in dem sich die „menschliche Individualität . . . zu wahrem Eigenleben erhebt", steht die religionsgeschichtliche Tatsache gegenüber, daß die indischen und chinesischen Religionen in der Individuation, d. h. der Abspaltung des Menschen von einem Transzendent-Absoluten, sein Unheil, in der Aufgabe seiner Individualität durch Wiedereinordnung in das Übergeordnete sein Heil erblicken. Daß die Unterwerfung des Gläubigen unter den Willen Allâhs im Islâm kein „wahres Eigenleben" ermöglicht, bedarf nur der Erwähnung. Es ist eine Grunderkenntnis der modernen Religionswissenschaft, daß jede Religion inmitten ihres religionsgeschichtlichen Zusammenhanges ihr eigenes Metazentrum in sich trägt, das ihre historische Erscheinung durchwaltet und bestimmt. Das ihr aufgetragene Verstehen religiöser Phänomene bedarf der dauernden Bewegung, um in dies Innerste vorzudringen; wo das nicht geschieht, kommt es zu einer folgenschweren Nivellierung in der Beurteilung religionsgeschichtlicher Parallelen und Konvergenzen.

Hier stehen wir an einem für das Verhältnis des Christentums zu den übrigen Religionen entscheidenden Punkt. Das *Christentum* ist eine religionsgeschichtliche Erscheinung, abhängig von Zeit und Umwelt, von Tradition und Zufälligkeiten, an Unzulänglichkeiten preisgegeben bis hin zu Verbildungen, die es selbst an nichtchristlichen Religionen als „heidnisch" verurteilt; dennoch ist in ihm ein Anderes wirksam, das es ihm unmöglich macht, in seiner Verkündigung „an die bei den nichtchristlichen Völkern schon vorhandenen Wahrheitselemente anzuknüpfen"[1]. Wer nur ein wenig mit den Aufgaben der

[1] § 2 der Statuten des Allgemeinen evangelisch-protestantischen Missionsvereins (Ostasien-Mission) vom Jahre 1884.

Bibelübersetzung vertraut ist, weiß um die Unmöglichkeit, das Wort „Gott" in der Sprache eines nichtchristlichen Volkes angemessen wiederzugeben, da jeder Ausdruck, der dafür in Frage zu kommen scheint, sich als ein Teil einer nichtchristlichen Seinsordnung enthüllt. Wenn dann die Wiedergabe doch versucht wird, bedarf sie aller nur denkbaren Sicherungen, damit durch das „heidnische" Wort nicht der Inhalt der christlichen Verkündigung verfälscht wird. Das gilt genau so für die Übertragung eines jeden anderen biblischen Wortes: Wahrheit, Glaube, Erlösung, Heil, heilig, Sünde, Evangelium usw. Ein jedes dieser Worte steht in einem „unlösbaren Zusammenhang . . . mit dem Tod und der Auferstehung Jesu und mit seiner Wiederkunft, wie auch mit der Erwählung und der Geschichte des Volkes Israel und der Kirche Christi", so daß der Nichtchrist, der es sich zu eigen macht, damit „sein ganzes Selbstverständnis und Weltverständnis und damit seine geistige Existenz . . . preisgibt vor dem Gekreuzigten und Auferstandenen, der *das* Wort Gottes und *die* Wahrheit ist"[1]. Zusammenfassend läßt sich sagen, daß die Terminologie der nichtchristlichen Religionen nicht nur aus der mythisch-magischen Ganzheit einer jeden Religion ihr jeweils eigenes Gepräge trägt, sondern sie trägt selbst, durch die einzelnen Religionen hindurch, eine Tendenz in sich, die dem widerspricht, was die biblische Terminologie aussagt. Das ist die Tendenz, die vom Menschen aus zu einem Transzendenten, Absoluten, Ewigen hingeht, dessen man sich in massivem Götzendienst oder im mystischen Versinken oder in der Einung zu bemächtigen sucht, um aus seiner Begrenztheit und damit Vergänglichkeit befreit zu werden. Was immer sich in den Religionen an Bleibendem, Gültigem, an letzter Wahrheit darbietet, unterliegt bei sachlicher Prüfung der Kritik Feuerbachs, daß es sich dabei um Hinausgestaltungen menschlichen Denkens und Glückseligkeitsverlangens handelt. In seinen Religionen hat sich der Mensch die Möglichkeit verschafft, mit seinen Göttern und Transzendenzspekulationen schalten und walten zu können, wie er will, sich gegen Unheil zu schützen, Heil zu erlangen, ja, sich selbst zu verherrlichen. Die Konstruktion einer germanischen Religion in der Nachahmung der japanischen Religion während des Dritten Reiches ist dafür ein aufscheuchendes Beispiel. So etwas ist nicht nur im Abfall vom Christentum möglich. Es gibt ungezählte Christen, deren Glaube nichts anderes ist als Sicherung ihrer frommen Behaglichkeit und Befriedigung ihrer frommen Selbstsucht. Das macht noch einmal erschreckend deutlich, daß auch

[1] Heinrich Wyder: Die Übertragung biblischer Grundbegriffe ins Chinesische (in „Gottes Wort in heidnischer Sprache", Stuttgart/Basel 1937), S. 30

das Christentum Religion ist. Wir können nicht länger von seiner Absolutheit reden, nicht nur weil der Ausdruck spekulative Voraussetzungen hat, die der religionsgeschichtlichen Prüfung nicht standhalten, sondern weil er das Ideal einer Vollkommenheit vorgaukelt, dem das Christentum als historische Erscheinung nicht gerecht wird.

Aller Religion, auch der christlichen, steht die *Christusbotschaft* gegenüber, die von Gott aus zum Menschen hingeht, ihm jede Verfügung über eine letzte Wahrheit nimmt und ihn als Gegenstand der Entscheidung Gottes mit seiner ganzen Existenz und seinem Recht in Frage stellt. Das ist religionsgeschichtlich feststellbar, etwa durch Vergleichung des Neuen Testaments mit den heiligen Schriften anderer Religionen[1]. Auch läßt sich religionsgeschichtlich noch zeigen, daß Jesus von Nazareth nicht nur ein „Mittler" in der Weise anderer Religionsstifter war, d. h. Vermittler „zwischen Macht und Mensch"[2], daß er sich als solcher wiederum von seinem jüngeren, ihm in äußeren Zügen ähnlichen Zeitgenossen, dem „wunderlichen Heiligen" Apollonius von Tyana unterscheidet, „weil bei ihm sein ganzes Wesen ‚Mittel' ist". Zu prüfen, was sich daraus für den christlichen Glauben ergibt, ist Aufgabe der Theologie.

> „Die Gestalt des Mittlers, wie sie im Christentum geglaubt wird, ist kein Phänomen; der Phänomenologe kann nicht sehen, wo und wie sie in die Geschichte tritt . . . Daß Jesus sich opferte, kann er schauen; daß Jesus nichts anderes als Hingabe Gottes war, kann er nur glauben. Höchstens kann er sehen, daß zu diesem Glauben die Einzigkeit des Mittlers wesensmäßig gehört: Der Offenbarungsmittler ist zur Offenbarung selbst geworden; das Wort wurde Fleisch"[3].

Könnte es sein, daß der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christus eine der „Grundlinien" der Religionsgeschichte ist, die zwar alle „individuell" verlaufen, aber deren „konvergierende Richtungen . . . auf ein dem Ganzen vorschwebendes allgemeingültiges, normatives Ziel hinweisen"[4]? Auf jenes Ziel, das „dem Menschen nur als eine höhere Wirklichkeit gesteckt ist"[5], als „eine mit dem geistigen Kern der Wirklichkeit zusammenhängende, vorwärtstreibende übersinnliche Realität"[6], die keineswegs causaliter, vielmehr „der bloßen Natur" entgegen „an verschiedenen Punkten aufstrebt, hier klarer und tiefer, dort schwächer und getrübter, bis sie ihren zusammenfassenden Ausdruck gefunden hat"[7]? Könnte also die Offenbarung in Chri-

---

[1] Vgl. G. Rosenkranz: Heilige Schrift und heilige Schriften (in „Für Arbeit und Besinnung", Jahrg. 1951, Nr. 15/16).

[2] Vgl. hierzu und zum Folgenden van der Leeuw, aaO S. 631 ff.

[3] Ebd. S. 632. [4] Troeltsch: Absolutheit, S. 56.

[5] Ebd. S. 57. [6] Ebd. S. 58. [7] Ebd.

stus zu den „verschiedenen Erhebungen, Durchbrüchen und Offenbarungen“ jener höheren Wirklichkeit gehören, die wir bei der Betrachtung der religionsgeschichtlichen Wirklichkeit in Rechnung zu stellen haben, und so TROELTSCHS Anspruch auf „Höchstleistung“ des Christentums rechtfertigen?

Diese Fragen verweisen uns zunächst wieder auf den religionsgeschichtlichen Vergleich. Es sind nicht nur immer wieder Religionsstifter als Mittler transzendenter Offenbarung mit der Forderung aufgetreten, von ihren Anhängern göttlich verehrt zu werden, sondern es ist je und je in der Religionsgeschichte das Verlangen der Gläubigen sichtbar geworden, ihren Heilsgewinn durch Einschaltung mythischer Helfer zu sichern und zu beschleunigen. Im *Buddhismus* sind das die vielen Buddha- und Bodhisattva-Gestalten, deren meistverehrte und eindrucksvollste der Buddha Amithâba ist. Er habe als Mönch vor ungezählten Weltzeitaltern gelobt, so erzählt sein Mythos, nicht eher ins Nirvâna einzugehen, bevor alle Lebewesen erlöst seien. Seine Herrschaft als „Buddha des grenzenlosen Lichtes“ im „Gesegneten Land des Westens“ gilt als Beweis, daß sein Gelübde erfüllt ist. Hier wird mit Hilfe des Mythos geschichtslose Wahrheit historisiert und so den „gewöhnlichen Leuten“, die für ihren Glauben einer solchen Konkretisierung bedürfen, näher gebracht. Es ist das eine im Mahâyâna-Buddhismus vielgeübte, unter dem Namen „Kunstgriff“[1] bekannte Methode. Für die wahrhaft Wissenden ist das „Gesegnete Land“ nichts Endgültiges, sondern nur Durchgang zum Nirvâna. Im *Islâm* fand man aus der Willensunfreiheit, die dem Muslim bestenfalls gestattet, sich seine Handlungen als Taten Allâhs anzueignen, einen Ausweg in der Vergottung Muhammeds sowie im Glauben an den im Verborgenen weilenden, am Ende der Zeit wiederkehrenden und alle Herrlichkeit des Islâm offenbarenden Imâm Mahdî. Auch die indische Vorstellung von den Avatâra, den vielen, sich wiederholenden „Herabkünften“ von Göttern in irdische Gestalt, gehört hierher. Religionsgeschichtlich bieten sich zur Bezeichnung aller dieser Phänomene die sehr alten Ausdrücke „Apotheose“ und „Theophanie“ an. Schon früh*christliche* Denker haben versucht, das Geheimnis der Person Jesu ihnen entsprechend verständlich zu machen. Das Ergebnis war die Enthistorisierung Jesu (Doketismus) bzw. seine Vergottung (Adoptianismus), und beides hat die Kirche verworfen. Ihr eigener Versuch, sich zur Gewißheit Jesu, wer ihn sehe, sehe den Vater[2], zu bekennen, bediente sich zunächst einer Bildsprache, die den mythischen Bildern

---

[1] Sanskr. upâyakaushalya. [2] J 14, 9.

Platons nicht fern steht. In Chalcedon (451) aber schützte sie das unfaßbare Wunder der göttlichen Gnade in der Inkarnation Christi gegen Intellektualisierung und Mythologisierung durch den Satz „vere deus, vere homo" und entschied sich damit zugleich für das Unfaßbare als Wirklichkeit. Wirklichkeit ist hier die keine Apotheosen und Theophanien zulassende Wirklichkeit Gottes. Apotheose und Theophanie stehen der religionsgeschichtlichen Untersuchung offen und finden auch in der „höheren Wirklichkeit" der religionsgeschichtlichen Schule einen Platz; die Offenbarung der Gotteswirklichkeit in der Inkarnation Christi ist ihnen verschlossen.

Die Linie, die Christus und die Religionen in absoluter Spannung trennt, wird noch an einer anderen Stelle sichtbar. Wir sprachen von der Christustatsache als dem Kriterium jeder, einschließlich der christlichen Religion. Auch der *Buddhismus* und der Islâm kennen ein derartiges Kriterium. Eine Hauptrichtung des Mahâyâna-Buddhismus hat die „Leerheit"[1], die der Buddha Shâkyamuni als ein Prädikat der Erscheinungen verkündet hatte, zur „Absoluten Wahrheit" erhoben. Die in der Meditation zu gewinnende Erkenntnis, daß die Nichtwirklichkeit, die Nichtexistenz das Wesen der nur empirisch wirklichen Erscheinungswelt ausmacht, hebt folgerichtig auch jede religiöse Gestalt auf. Buddha, Erleuchtung, Wiederverkörperung, Nirvâna – das alles ist durch sich und in sich bedingt, darum vergänglich und darum nichtwirklich. Im Bereich der „niederen Wahrheit" mag es als Krücke für die Frömmigkeit der Weltkinder und Mönche dienen; der „vollkommenen Wahrheit" offenbart es sich als das, was es tatsächlich ist: armseliger Notbehelf. Auch der Bodhisattva, der alle Lebewesen erlösen will, ist nichtwirklich. Denn Bodhisattva, Lebewesen, Erlösung – das alles sind Begriffe. Begriffe aber versperren der vollkommenen Erkenntnis, „die nicht durch Gedanken zu erkennen", sondern von unermeßlicher Tiefe ist wie der Raum der Welt[2], den Weg. Die wahre Wirklichkeit, die die Erscheinungswelt als nichtwirklich enthüllt, ist hier die „höhere Wirklichkeit", die nach Troeltsch „auf unbedingte Werte des inneren Menschen begründet" ist[3]. Im *Islâm* hat das Sûfîtum durch seine Lehre, alle Religionen seien nur gradmäßig voneinander verschieden, ihrem Wesen nach aber eins, in der Verehrung Gottes als der einen Urwahrheit das orthodoxe Dogma von Muhammed als dem „Siegel der Propheten" aufgehoben.

---

[1] Sanskr. shûnyata.

[2] Ashtasâhasrikâ Prajñâpâramitâ; vgl. Max Walleser: Prajñâpâramitâ, Göttingen/Leipzig 1914, S. 71.

[3] Troeltsch, aaO S. 57 f.

Ob mahâyânische „absolute Wahrheit" oder sûfische „Urwahrheit" – beidemal ist Mystik am Werk, die mit der Erscheinungswelt die Religionen abbaut bzw. entwertet, indem sie ein Inseits aller Religion als absolut setzt, das nur der unio mystica erreichbar ist. Sooft die *Christenheit* es unternommen hat, sich in gleicher Weise in mystischer Versenkung über die Wirklichkeit in die Leerheit als in Gott zu erheben, hat auch sie den Weg betreten, der unter allen Wegen, die sich der Mensch gebahnt hat, um mit Hilfe seiner Religion seine Seele vor dem Tode zu bewahren, der sublimste ist. Das festzustellen, ist religionsgeschichtlich möglich.

Dem Theologen jedoch ist nicht die Rede vom Christentum im Zusammenhang der Religionsgeschichte aufgetragen, sondern die Rede von Gott, der den Sünder in Jesus Christus rechtfertigt. Im Blick auf diesen seinen Auftrag konnte HEGEL schreiben:

> „Wäre das Erkennen der Religion nur historisch, so müßten wir solche Theologen als Comtoirbediente eines Handelshauses ansehen, die über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen, die für andre handeln, ohne eigenes Vermögen zu bekommen" [2].

Der Theologe hat also, wie ja auch TROELTSCH und VAN DER LEEUW es ihm zusprechen, im „Bekenntnis", in der „Verkündigung", in der theologischen Rede sein „eigenes Vermögen" zu bezeugen. Daß es in der Botschaft von Christus nicht um ein Inseits der Religionen, sondern um etwas geht, was auf den Menschen zukommt, um kein Schweigen so tief wie der Weltraum, sondern um eine Stimme, die spricht: „So jemand will des Willen tun (der mich gesandt hat), der wird innewerden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede" [2], das ist, wie wir gesehen haben, religionsgeschichtlich feststellbar. Der Theologe hat die Pflicht, dem nachzugehen, was sich in solcher religionsgeschichtlichen Feststellbarkeit an „Möglichkeiten des Glaubens und der Rede Gottes" [3] auftut.

Die Religionsgeschichte ist die Geschichte des Menschen, der – nach PASCAL [4] – „passe infinitement l'homme", die Geschichte seiner oft durch Verzweiflung erschütternden, oft wegen ihrer metaphysischen und sittlichen Erhabenheit bewundernswerten Versuche, die Spanne zwischen Geburt und Tod, seine Wirklichkeit, unendlich zu übersteigen. Für die Theologie ist sie die Geschichte des Menschen, der

---

[1] Zit. nach PAUL GESE: Einleitung in die Religionsphilosophie, Göttingen 1918, S. 4.

[2] J 7, 17.

[3] G. VAN DER LEEUW: Der Mensch und die Religion, Basel 1941, S. 118.

[4] BLAISE PASCAL: Gedanken, Wiesbaden o. J., S. 169.

– wiederum nach PASCAL[1] – nicht „von seinem Herrn seinen wahren Zustand vernimmt, von dem er nichts weiß". Sein „wahrer Zustand" aber ist seit den Tagen des ersten Menschenpaares Flucht vor dem lebendigen, heiligen Gott, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat[2].

„Es handelt sich im Glauben um eine Wirklichkeit in der Wirklichkeit, um eine Wirklichkeit, die der zweidimensionalen Wirklichkeit erst ihre Wirklichkeit gibt. Es handelt sich um denjenigen, der in der Welt verborgen lebt und der die Welt erschaffen hat, ihr Grund ist und ihr Sinn. Es handelt sich um eine sakramentale Wirklichkeit"[3].

Sie ist die *ἀλήθεια* des johanneischen Sprachgebrauchs:

„Echtheit, göttliche Wirklichkeit, Offenbarung . . . dem menschlichen Dasein, so wie es sich durch den Abfall von Gott, durch die Sünde, selbst konstituiert hat, entgegengesetzt und unzugänglich; . . . ein wunderbares, vom gottfremden Dasein aus nicht zu vollziehendes Geschehen. Aber in der Offenbarung erschließt sich dem Menschen gerade die eigentliche Möglichkeit seines Seins, wenn er sich angesichts des ihm begegnenden Offenbarungsortes zur Preisgabe seiner selbst entscheidet. Der Empfang der *ἀλήθεια* ist also weder durch rationale oder mysteriöse Belehrung, noch durch psychische Vorbereitung und Übung bedingt, sondern vollzieht sich im gehorsamen Glauben"[4].

Die Gotteswirklichkeit ist keine im Christentum mehr oder weniger vollkommen realisierte Idee, keine höhere oder höchste Wirklichkeit, sondern *μεγαλεῖον τοῦ θεοῦ* „große Tat Gottes"[5], *καινὴ κτίσις* „neue Schöpfung"[6]. Sie ist *neue Wirklichkeit,* die, in Jesu Wort und Person aller menschlichen Denkunsicherheit und Selbsttäuschung entzogen, alle, auch die sublimste Illusionierung der Erscheinungswelt, Religion und Irreligion, Menschengedanken und Menschenleistungen zunichte macht und den Menschen zur Entscheidung über seine Existenz ruft: ob er willig ist, „den neuen Menschen anzuziehen, der nach Gott geschaffen ist, in Gerechtigkeit und Heiligkeit *τῆς ἀληθείας*"[7], d. h. der Gotteswirklichkeit, die in Christus in die Religionsgeschichte der Menschheit hineingetragen ist.

Damit ist ein völlig Neues gesagt, das alle Unterschiede wie „supranaturalistisch" und „religionsgeschichtlich", „orthodox" und „liberal", „Absolutheit" und „Höchstgeltung", „Christentum" und

---

[1] Ebd. [2] 2 K 5, 19.
[3] VAN DER LEEUW, aaO S. 117.
[4] RUDOLF BULTMANN im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament", Bd. I, Stuttgart 1932, S. 245 f.
[5] Ag 2, 11. [6] 2 K 5, 17.
[7] Eph 4, 24; vgl. KARL BARTH: Die Wirklichkeit des neuen Menschen, Zollikon-Zürich 1950.

„Fremdreligion" verschwinden macht. Es bleibt die Frage, ob wir bereit sind, uns der letzten, alles durchdringenden Wahrheit zu beugen, daß Gott uns im Gekreuzigten und Auferstandenen „das letzte Geheimnis unseres Lebens und unseres Todes, ihre Grenze und ihre Überwindung in der Gestalt des Lebens und des Todes offenbart"[1]. Ecce homo, *ἰδοὺ ἡ ἀλήθεια* – der *neue* Mensch, die *neue* Wirklichkeit! Für Heiden und Christen gleicherweise immer neu! Sind nicht auch wir Christen immer wieder drauf und dran, „die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes in ein Bild gleich dem vergänglichen Menschen" zu verwandeln[2]? Uns, da wir uns für weise halten, zu Narren zu machen[3]? Haben wir nicht, was uns als eine Kraft Gottes gegeben ist, entmächtigt, indem wir es zu einer Weltanschauung gemacht haben, zu mystischer Seelenstimmung, zu Gedanken und Geboten eines ethischen Idealismus, zu religiöser Betriebsamkeit und Verzierung? Wir lassen es wahrlich nicht an Anlässen fehlen, die der Religionsgeschichte das Recht geben, das Christentum ihrer Betrachtungsweise zu unterwerfen. Und wenn Karl Jaspers die „biblischen Religionen", also auch das Judentum und den Islâm, anklagt, die treibende Kraft ihrer Ausbreitung sei der „Machtwille" und dieser wiederum habe seinen Grund in ihrem Ausschließlichkeitsanspruch, so fehlt es dafür in der Geschichte der christlichen Mission wahrlich nicht an Beispielen. Aber es darf doch auch nicht verschwiegen werden, daß die Christenheit selbst sich dessen von früher Zeit an bis heute je und je erschrocken und bußfertig als eines Abfalls von ihrem Sendungsauftrag bewußt geworden ist, daß sie schon längst die auch von Troeltsch noch gehegte Erwartung der „Verchristlichung der Welt" preisgegeben und zu der neutestamentlichen Erkenntnis zurückgefunden hat, sie werde als Gottes Volk in den Völkern bis zur Wiederkunft ihres Herrn eine Minderheit in der Welt sein. Nicht nur hat der Ursprung des Christentums mit Macht nichts zu tun, wie Jaspers zugibt, sondern der Machtwille steht, wo immer er in der Geschichte des Christentums Gestalt gewonnen hat, im Widerspruch zur Wirklichkeit Gottes, vor der alles Menschliche gerichtet und verurteilt wird, auch das beste von Menschen Gedachte und Gewollte, auch und gerade die von Jaspers den Religionen „außerhalb der biblischen Welt" allzu uneingeschränkt zugesprochene Neigung, niemals „andere Wahrheit für andere" auszuschließen[4].

---

[1] Van der Leeuw, aaO S. 118.
[2] R 1, 23 [3] R 1, 22.
[4] Vgl. zum Vorhergehenden Karl Jaspers: Philosophischer Glaube, München 1948, S. 69 ff.

Es geht uns mit unserer Antwort auf die Frage, was wir heute unter Absolutheit des Christentums verstehen müssen, nicht um die dogmatische Sicherung christlicher Orthodoxie, der sich JASPERS ebenso fern weiß wie die religionsgeschichtliche Schule. Der Ausdruck „Absolutheit des Christentums" hat sich als unangemessen erwiesen. Auch dem „Verstehen" ist hier seine Grenze gesetzt. Es bleibt nur die eine Möglichkeit: der Gehorsam gegen die Botschaft Jesu Christi, die dem Gehorsamen schenkt, was keine menschlich bedingte Religion ihm bieten kann – die neue Wirklichkeit im Dienst zu Gottes Ehre. In der Sprache des Psalmensängers heißt das: „Ich dachte ihm nach, daß ich's begreifen möchte; aber es war mir zu schwer, bis daß ich ging in das Heiligtum Gottes und merkte auf ihr Ende"[1] – auf das Ende derer, die in ihren Religionen aus eigener Kraft leben: Nichtchristen wie Christen.

## Mitteilung des Herausgebers

D. Robert Frick sieht sich leider genötigt, wegen der starken Beanspruchung in Kaiserswerth sein Amt als Mitherausgeber dieser Zeitschrift niederzulegen, weiß sich aber nach wie vor den Aufgaben und Zielen der Zeitschrift verbunden.

# Das Problem des historischen Jesus[1]

## Von Ernst Käsemann

*1. Zur gegenwärtigen Lage.* Daß die alte Frage nach dem historischen Jesus in der deutschen Arbeit am Neuen Testament während der letzten Generation relativ stark in den Hintergrund getreten ist, gehört zu den Kennzeichen des in dieser Zeit erfolgten Umbruches. Ist doch der Werdegang unserer Disziplin seit rund zweihundert Jahren von dieser Frage eingeleitet, vorwärtsgetrieben und zentral bestimmt worden. Im wesentlichen beruhte es auf zwei Sachverhalten, daß das Problem nach dem ersten Weltkrieg, wenn auch nicht völlig gelöst, so doch zu einem gewissen Abschluß gebracht zu sein schien. Die Auseinandersetzung der dialektischen Theologie mit dem Liberalismus und die gleichzeitige Neubesinnung auf die reformatorische Botschaft ließen eine Verkürzung und Verbiegung des Evangeliums dort erblicken, wo man die Frage nach dem historischen Jesus als für Theologie und Verkündigung ausschlaggebend behandelte. Zugleich wies die formgeschichtliche Arbeit nach, daß die von den Synoptikern dargebotene Botschaft Jesu größtenteils nicht authentisch, sondern Ausprägung des urchristlichen Gemeindeglaubens in seinen verschiedenen Stadien ist. Aus dem Sachverhalt, daß wir echte Jesusüberlieferung nur in die Predigt der Urchristenheit eingebettet und von dieser überlagert überkommen haben, folgerte man, der eigentliche Träger und Gestalter des Evangeliums sei der Osterglaube. Radikal hat Bultmann die Konsequenzen dieser Feststellung ausgezogen. Schon in seinem Jesusbuche stützte er sich nicht mehr ausschließlich auf jenes Gut, dessen Authentie seine Geschichte der synoptischen Tradition unangetastet ließ, sondern fragte bloß nach der ältesten Schicht urchristlicher Verkündigung, in welcher Jesuspredigt und deren Spiegelung im Gemeindekerygma faktisch verschmelzen und zweifellos bewußt und gewollt auch nicht mehr exakt von Bultmann geschieden werden. In

[1] Vortrag auf der Tagung alter Marburger am 20. 10. 1953 in Jugenheim.

seinem Werk über das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen hat er dann die Darstellung Jesu in die Schilderung des Spätjudentums einbezogen und dementsprechend die Neutestamentliche Theologie als Entfaltung der urchristlichen Botschaft entworfen, wobei die Verkündigung Jesu einzig als deren Voraussetzung erscheint. Das besagt doch wohl, daß christlicher Glaube hier als Glaube an den erhöhten Kyrios verstanden wird, für welchen der historische Jesus als solcher konstitutive Bedeutung nicht mehr besitzt.

Zu einer Auseinandersetzung ist es an dieser Stelle bisher nicht recht gekommen. Das dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, daß Kritik sich alsbald auch gegen M. Kählers Buch „Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus" wenden muß, das nach 60 Jahren an Aktualität noch kaum eingebüßt hat und trotz aller Angriffe und vieler möglicher Bedenken auch nicht wirklich widerlegt ist. Im Grunde hat Bultmann die Thesen dieses Buches nur auf seine Weise untermauert und präzisiert. Die unverkennbare Verlegenheit der zugleich exegetisch und systematisch der Kritik ausgesetzten Apologetik hat aber eine Generation hindurch lähmend gewirkt. Dieser Zustand nähert sich offensichtlich heute seinem Ende. Der alte Streit flammt erneut auf, und er wird wahrscheinlich deutliche Fronten bilden, wie wir sie trotz aller Spannungen und Differenzen zwischen den deutschen Neutestamentlern in den Nachkriegsjahren kaum gekannt haben. Wissenschaft bewegt sich ja in Antithesen vorwärts, und Bultmanns Radikalität fordert eine Reaktion geradezu heraus. Darüber hinaus beschäftigt uns aber gegenwärtig ohne Ausnahme die Frage eines angemessenen Verständnisses von Geschichte und Geschichtlichkeit, die sich beim Theologen notwendig und exemplarisch zu dem Problem des historischen Jesus und seiner Bedeutung für den Glauben konkretisieren muß. Drei Ansatzpunkte bestimmen die Kritik im einzelnen: Zunächst bemüht man sich um den Nachweis, daß die Synoptiker sehr viel mehr authentische Überlieferung enthalten, als die Gegenseite wahrhaben will. Zweitens verteidigt man insbesondere die Zuverlässigkeit, wenn nicht der ganzen, so doch der ältesten Passions- und Ostertradition in den Evangelien. Beide Male leitet das Interesse, einer Auseinanderreißung oder gar Antithese von Kerygma und Überlieferung entgegenzuwirken. Man möchte grundsätzlich daran festhalten, daß das Kerygma auch die Weitergabe von Tatsachen, wie sie durch die Tradition vermittelt werden, einschließt. Dabei ist man drittens zu der systematischen Konzeption einer der Weltgeschichte parallelen, in sie eingebetteten, von ihr jedoch auch ablösbaren Heilsgeschichte mit eigenen Gesetzen

und eigener Kontinuität, dargestellt in der Geschichte des Glaubens und der Kirche als der neuen Gotteswelt, gelangt.

Unsere Situation wird also dadurch gekennzeichnet, daß die genuin liberale Frage nach dem historischen Jesus wieder zunehmend an theologischem Gewicht gewinnt, paradoxerweise freilich in einer Zeit, in welcher der Liberalismus kirchlich weitgehend ausgeschaltet ist, und im Gegenschlag zu einer auf dem Boden des Liberalismus erwachsenen historischen und theologischen Kritik. Diese Vertauschung der Fronten gehört sicherlich zu den reizvollsten und aufschlußreichsten Begebenheiten der jüngsten Theologiegeschichte: 200 Jahre lang hat kritische Forschung den historischen Jesus aus den Fesseln kirchlicher Dogmatik zu befreien gesucht, um am Wegende zu erkennen, daß solcher Versuch von vornherein zum Scheitern verurteilt war, weil wir nur durch die urchristliche Predigt und die damit verknüpfte kirchliche Dogmatik überhaupt etwas von dem historischen Jesus erfahren und diesen gar nicht mehr säuberlich und einigermaßen ausreichend vom gepredigten und geglaubten abheben können. Im gleichen Augenblick schwenkt aber auch der bisherige Gegner dieser Kritik offensichtlich in der Befürchtung um, daß nun radikaler Skepsis erst recht die Türen geöffnet werden könnten und mit der Preisgabe des direkten Zugriffes nach der Historie die Geschichtlichkeit der Offenbarung selbst in Gefahr geriete. Sie will er mit dem Nachweis des tatsächlichen Geschehens und der Glaubwürdigkeit der Tradition verteidigen. Er folgt auch darin den Fußtapfen der Kritik, die ja zuerst das Thema der Geschichte aufgegriffen hatte, nämlich um es dem Dogma entgegenstellen zu können.

Allerdings wäre es nicht gut, wollte man sich mit dem Faktum der überraschenden Frontvertauschung derart abfinden, daß man nicht wenigstens nach der etwaigen inneren Notwendigkeit dieser Entwicklung fragte. Es könnte sich ja so verhalten, daß jeder der beiden miteinander ringenden Gegner für sich ein unaufgebbares Interesse verfolgte und beide insofern mehr als bloß Gegner, nämlich Partner eines echten theologischen Gespräches waren. Eine solche Annahme berührt noch nicht das Urteil über Recht und Unrecht der jeweils bezogenen Position im einzelnen, sondern setzt einfach die Dialektik bestimmter Sachverhalte voraus, die in der Diskussion das Gegeneinander verschiedener Standpunkte erzeugt. Der Überbetonung des einen Aspektes tritt dann diejenige des anderen entgegen, und der Stellungswechsel des einen Partners zieht, sofern das Gespräch nicht sinnlos geführt wurde, den des andern nach sich. Ob solche Annahme sich halten läßt, muß aus einer Untersuchung des zugrunde liegenden

Tatbestandes hervorgehen. Wir fragen darum zunächst nach der Bedeutsamkeit der Historie im Rahmen der uns vorliegenden Geschichte.

*2. Die Problematik des Historischen in unseren Evangelien.* Auch jene auf den Blättern des Neuen Testaments erzählte Geschichte ist für uns, die fast 2000 Jahre später Lebenden, zur Historie geworden. Das heißt: Wir haben keinen unmittelbaren Zugang mehr zu ihr, selbst wenn wir sie in der größtmöglichen Genauigkeit und Vollständigkeit überschauen würden. Wir sprechen in anderer Sprache, denken in andern Anschauungen, stehen vor andern Situationen und Entscheidungen als ihre Zeitgenossen. Wir erfahren ihr gegenüber in besonderer Eindringlichkeit, daß das Sterben Geschichte mitbestimmt, und das tritt im Aufeinanderfolgen der Generationen als Diskontinuität zutage. So sind wir vergangener Geschichte gegenüber auf das Erzählen angewiesen, wenn wir Kunde von ihr erhalten wollen. Alle Historie wird uns nur durch Tradition zugänglich und durch Interpretation verständlich. Denn die in ihr geschehenen Fakten zu kennen, nützt uns allein sehr wenig. Rationalismus wie Supranaturalismus sind zwar zu allen Zeiten bemüht gewesen, die Glaubwürdigkeit der im Neuen Testament berichteten Fakten teilweise oder ganz zu erhärten. Aber was ist bei solchem Bemühen in Wahrheit herausgekommen? Wurde nicht unter den Händen der Rationalisten der Jesus der Evangelien zu einem Bilde, das uns gleicht, wobei jene von A. Schweitzer aufgewiesene Fülle der Bilder der Vielzahl möglicher Aspekte und Betrachter entspricht? Und hat nicht der Supranaturalismus allein den Wunderschein des *θεῖος ἀνήρ* nachzuzeichnen vermocht und aus Jesus ein Mirakel gemacht, zu welchem es keinen andern Zugang gibt als den des sacrificium intellectus, wie Schwärmer freilich geblendet und überwältigt es zu bringen leicht bereit sind? Für den Glauben ist beide Male nichts gewonnen. Denn wenn man einerseits Passiertes feststellte, das sich in die große Reihe des anderswo Passierten einordnen ließ, so entdeckte man auf der anderen Seite Kuriositäten, welche zwar die Neugier zu reizen vermögen, aber noch keine Offenbarungsgewißheit geben. Wir brauchen uns jetzt gar nicht lange damit aufzuhalten, daß die gesamte Religionsgeschichte von Wundern und Kuriositäten strotzt, die historische Kritik das angeblich Passierte weithin in Zweifel ziehen muß, der Drang nach objektiven Fakten erwiesenermaßen immer wieder zu hemmungslosen und höchst subjektiven Phantastereien geführt hat. Es sollte uns auch ohnehin deutlich sein, daß die evangelische Geschichte uns nicht näherrückt, wenn wir sie in bruta facta auflösen. Diesen Sachverhalt zu verkennen, ist die eigentliche Selbsttäuschung all derer, welche die

Heilsgeschichte objektiv ausweisbar aus der Weltgeschichte ausklammern möchten und sich dabei bestenfalls auf eine Fülle merkwürdiger Ereignisse berufen können. Damit daß Jesus als Wundermann herausgestellt wird, ist noch niemand in echtem Sinne vor die Entscheidung zwischen Glauben und Unglauben gezwungen. Damit daß etwa das leere Grab als zuverlässig bezeugt erwiesen wird, ist über die Bedeutsamkeit der Auferstehungsbotschaft für mich persönlich noch nichts ausgemacht. Die Überlieferung relativ wahrscheinlicher Fakten begründet als solche keineswegs geschichtliche Kommunikation und Kontinuität.

Die Urchristenheit hat darum offensichtlich gewußt. Nur so erklärt es sich, daß sie die Evangelien nicht primär als Berichte verfaßte und ihr eigenes Kerygma das Bild des historischen Jesus geradezu überlagert und verdeckt, uns als Historiker damit vor unermeßliche Schwierigkeiten und weithin vor die Unmöglichkeit einer Rekonstruktion stellend. Die Gemeinde hat nicht bloß unaufmerksam und töricht ihre Botschaft mit derjenigen ihres Herrn verquickt oder sie gar an deren Stelle gesetzt. Sie konnte nicht anders verfahren, wenn es ihr nicht um Reproduktion eines merkwürdigen Geschehens, sondern um die von ihr geforderte Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube zu tun war. Mit ihrem Verfahren zeigt sie, daß dieses Anliegen nicht historistisch, also durch Aufzählung von Fakten innerhalb eines Kausalzusammenhanges, gewahrt und vertreten werden kann. Indem sie so handelt, wie sie es tut, bezeugt sie vergangene Geschichte als lebendig und gegenwärtig. Sie interpretiert, was schon für sie zur Historie geworden ist, aus ihrer eigenen Erfahrung heraus und bedient sich dazu des Mediums ihrer Predigt. Gerade auf solche Weise holt sie die Fakten der Vergangenheit aus der Möglichkeit heraus, als Kuriositäten und Mirakel betrachtet zu werden. Eben damit bekundet sie, daß Jesus ihr nicht bloß Wundermann, sondern Kyrios ist, durch den sie sich begnadet und verpflichtet weiß. Paradox zugespitzt: So hält sie die geschichtliche Kontinuität mit dem fest, der einst über die Erde schritt, daß sie die historischen Ereignisse dieses Erdenlebens größtenteils in Vergessenheit geraten läßt, um sie durch ihre Botschaft zu ersetzen. Sie hat es nicht nur an dieser Stelle getan. Der gleiche Vorgang wiederholt sich im Laufe der Kirchengeschichte ja immer neu. Immer wieder wird die Kontinuität zur Vergangenheit so bewahrt, daß überkommene Terminologie, Vorstellungsweise, Theologie, kurz die Tradition zerbrochen wird. Man kann das schon aus den verschiedenen Formen des palästinischen und hellenistischen Kerygmas ablesen. Die Variation der neutestamentlichen Botschaft,

die sich am stärksten und in ihrer problematischsten Gestalt im Übergang von der Verkündigung Jesu zur Verkündigung von Jesus äußert, ist alles andere als zufällig und willkürlich. Sie stürzt uns in große Verlegenheiten. Denn sie zwingt uns nicht nur, die Frage nach der Bedeutung der Individualität für die christliche Predigt aufzuwerfen, sondern ist zugleich auch Zeichen historischer Umbrüche und neuer Entwicklungen. Es liegt nahe, aus ihr die völlige Diskontinuität der christlichen Geschichte ablesen zu wollen, wie man das häufig getan hat. In Wahrheit ermöglicht aber gerade sie die Kontinuität dieser Geschichte. Denn Historie wird eben nicht durch Tradition als solche, sondern durch Interpretation, nicht durch das einfache Feststellen von Tatsachen, sondern durch das Verstehen der in Fakten gegenständlich gewordenen und erstarrten Ereignisse der Vergangenheit geschichtlich belangreich. Die Variation des neutestamentlichen Kerygmas beweist, daß die Urchristenheit das Bekenntnis ihres Glaubens im Wechsel der Zeiten und Lagen festhielt, obgleich der Wechsel der Zeiten und Lagen sie zur Modifikation der ihr überkommenen Tradition zwang. Im bloßen Bewußtsein weitergeschleppte Historie hat als solche eben noch keine geschichtliche Bedeutung, selbst wenn sie voller Merkwürdigkeiten und Mirakel ist. Jedenfalls hat sie nicht mehr geschichtliche Bedeutung als die Mondlandschaft, die ihrerseits der Merkwürdigkeiten und Mirakel nicht entbehrt. Geschichtliche Bedeutung besitzt Historie nur so weit, wie sie fragend und antwortend in unsere Gegenwart hineinspricht, also Interpreten findet, welche ihre Frage und Antwort für unsere Gegenwart hören und vertreten. Das eben läßt die Urchristenheit die Historie einzig im Kerygma weitergeben.

Man wird diesem Sachverhalt grundsätzliche Bedeutung für die gesamte neutestamentliche Botschaft beimessen müssen. Doch sollte darüber nicht übersehen werden, daß das Verhältnis der einzelnen Schriften zur Historie Jesu recht verschieden ist. Vor allem muß auffallen, daß nur die Evangelien die Christusbotschaft im Rahmen der Geschichte des irdischen Lebens Jesu darbieten. Mögen die andern Schriften gelegentlich darauf verweisen, daß sie nicht ganz ohne Kunde von diesem Leben geblieben sind. Wichtigkeit besitzt für sie im Grunde doch nur das Geschehen von Kreuz und Auferstehung. Die Historie Jesu ist bei ihnen also in erstaunlichem Maße zusammengeschrumpft. Man kann sogar sagen, sie sei überhaupt nur noch als Schatten vorhanden. Denn Kreuz und Auferstehung werden ja nicht mehr unter dem Aspekt des Historikers betrachtet, sondern nach ihrer Heilsbedeutung entfaltet. Von da aus gesehen, will es geradezu

seltsam erscheinen, daß wir im Neuen Testament so etwas wie Evangelien vorfinden, die sich mit dem irdischen Leben Jesu befassen.

Doch sind auch die Evangelien selber sich in ihrem Verhältnis zur Historie keineswegs einig. Es läßt sich kaum bezweifeln, daß die Synoptiker durchweg des guten Glaubens waren, authentische Jesusüberlieferung darzubieten. Dem vierten Evangelisten wird man das zum mindesten nicht in gleicher Weise unterstellen dürfen. Die recht gewaltsame Behandlung des Erzählungsstoffes, die auffällige Vernachlässigung der synoptischen Tradition, die andere Ausrichtung des Ganzen und zumal der eigenartige Charakter seiner Redekompositionen nötigen zu der Annahme, daß ein so reflektierender Schriftsteller sich über die Diskrepanz seiner Darstellung zu derjenigen der sonstigen kirchlichen Überlieferung nicht täuschte, sondern sie wirklich wollte. So wird denn auch weithin anerkannt, daß die Historie für ihn nur insofern Interesse und Wert besitzt, als sie symbolisch die stets wiederkehrenden Erfahrungen christlichen Glaubens spiegelt. Sie gibt ihm die Möglichkeit und den Rahmen, um die Geschichte des Christus praesens für seine Zeit zu schreiben. Für Markus gilt nach dem schönen Wort von Dibelius, daß er das Buch der geheimen Epiphanien Jesu vorlegte. Rede und Tat des Christus erscheinen hier, wie schon W. Wrede festgestellt hatte, als Vorwegnahme der Herrlichkeit des Auferstandenen, so daß die Historie Jesu beinahe Gegenstand eines Mysteriendramas wird: Der zur Erde gekommene Gottessohn lüftet immer wieder sein Inkognito, um es zu Ostern völlig fallen zu lassen. Sein irdisches Leben ist der Kampf, der dem Siege voraufgeht und nur vom Siege her verstanden werden kann. Wenn es sich jedoch so verhält, steht nicht mehr eigentlich die Historie im Mittelpunkt der Betrachtung. Sie liefert nur den Schauplatz, auf welchem der Gottmensch sich seinen Feinden zum Streite stellt. Die Geschichte Jesu ist hier mythisiert. So bleiben uns im Grunde nur Matthäus und Lukas übrig, wenn wir fragen, wo in unsern Evangelien dem Historischen stärkere Bedeutung zukommt. Was es mit ihnen auf sich hat, wird alsbald zu erörtern sein. Doch halten wir jetzt zunächst inne, um die Reihe unserer Feststellungen zu überschauen.

Wir haben uns bemüht, die Problematik des Historischen in unsern Evangelien herauszuarbeiten. Diese Problematik erkannt zu haben, ist das Verdienst jener radikalen Kritik, welche in der Konsequenz ihres langen und mühsamen Weges nicht, wie sie ursprünglich gehofft hatte, beim historischen Jesus, sondern beim urchristlichen Kerygma als dem Urdatum evangelischer Tradition anlangte. Um dieser Problematik willen mußte sie den Versuch schließlich aufgeben, aus den

Synoptikern ein Leben Jesu zu eruieren. Sie tat es freilich nicht, um sich erneut der christologischen Metaphysik der Orthodoxie in die Arme zu werfen, sondern blieb ihrem Ansatz mit seiner geschichtlichen Fragestellung auch dann treu, als sie die Formulierung ihrer Ausgangsfrage korrigieren mußte. Sie leugnet nicht, daß es den historischen Jesus gegeben hat. Aber sie erkennt, daß wir nur durch das Medium der urchristlichen Botschaft zu diesem Jesus Zugang gewinnen und daß solche Botschaft uns diesen Zugang primär gerade nicht eröffnet, sondern versperrt. Der historische Jesus begegnet uns im Neuen Testament, der einzigen wirklichen Urkunde über ihn, eben nicht, wie er an und für sich gewesen ist, sondern als der Herr der an ihn glaubenden Gemeinde. Nur insofern er das von vornherein sein konnte und gewesen ist, spielt seine Historie in unsern Evangelien überhaupt eine Rolle. Was es sonst um ihn war, wird völlig abgeblendet, so daß wir nicht mehr in der Lage sind, sein Bild, seine Entwicklung, seinen tatsächlichen Weg auch nur einigermaßen exakt und ausreichend zu bestimmen, und zumeist darüber gänzlich im Dunkel tappen. Die Bedeutsamkeit dieses Jesus für den Glauben ist so stark gewesen, daß sie schon in ältester Zeit seine Historie fast aufgesogen hat. Die gegenwärtige Erfahrung der Späteren hat die Fakten seiner irdischen Vergangenheit geradezu irrelevant werden lassen, sofern sie nicht als Spiegelbild bleibender Erfahrung dienen konnten. Unter solchen Umständen muß man sich fragen, ob die Formel „der historische Jesus" überhaupt geeignet und statthaft genannt werden kann, weil sie fast zwangsläufig die Illusion einer möglichen und befriedigenden Reproduktion seines Bios weckt und nährt. Der Weg des Liberalismus mußte verlassen werden, weil die Hoffnung getrogen hat, diesen Bios ausfindig machen und von ihm her die kirchliche Dogmatik korrigieren zu können. Wer an dieser Einsicht rüttelt, bringt uns um Ertrag und Sinn unserer Forschung in den beiden letzten Jahrhunderten und beschwört erneut die leidvolle Geschichte der historischen Kritik herauf, die dann eben nochmals und zwar radikalisiert durchmessen werden muß. Er verkennt darüber hinaus, daß die Aufdeckung historischer Tatbestände und ihres Kausalnexus uns nicht ohne weiteres in unserer eigenen Geschichte zu helfen vermag, sondern erst ihre Interpretation uns ihre Anrede und ihren Zuspruch deutlich werden läßt. Historie ist erstarrte Geschichte, deren geschichtliche Bedeutsamkeit durch Konstatieren und Tradieren allein noch gar nicht an den Tag gebracht wird. Im Gegenteil, die Überlieferung ihrer bruta facta kann als solche ihrem echten Verstehen gerade hinderlich sein. Geschichtliche Kontinuität mit ihr hat in Wahrheit nur, wer sich

durch sie in neue Verantwortung stellen läßt, noch nicht derjenige, der sich für ihre Kausalität und Teleologie interessiert oder die Last ihrer Tradition einfach weiterschleppt. Das heißt theologisch gesprochen: Nur in der Entscheidung des Glaubens oder Unglaubens vermag auch jene erstarrte Geschichte der Historie Jesu erneut lebendige Geschichte zu werden. Das aber ist der Grund dafür, daß wir über diese Historie nur durch das Kerygma der Gemeinde erfahren. Die Gemeinde konnte und wollte diese Historie nicht von ihrer eigenen Geschichte trennen. Sie konnte und wollte darum nicht von ihrem Osterglauben abstrahieren und zwischen dem irdischen und dem erhöhten Herrn unterscheiden. Indem sie die Identität des irdischen mit dem erhöhten festhielt, bekundete sie, daß eine allein auf den historischen Jesus gerichtete Fragestellung ihr als Abstraktion erschien.

*3. Das Problem der Historisierung in unsern Evangelien.* Das Gesagte hat nun jedoch auch eine Kehrseite, die keinesfalls außer acht gelassen werden darf. Denn die Entscheidung der Urchristenheit darf uns selbstverständlich nicht dazu veranlassen, die Frage nach dem irdischen Jesus trotz der Bedenklichkeit ihrer Fragestellung, sofern sie isoliert erhoben wird, und trotz der Schwierigkeit ihrer Beantwortung abzudrosseln. Niemand kann sich willkürlich und ungestraft jener Problematik entziehen, die ihm von den Vätern her überkommen ist. Und daß die Vertreter der liberalen Theologie heute weithin nicht mehr als Väter anerkannt werden, ändert nichts an der Tatsache, daß sie es für uns gleichwohl sind. So wird uns denn auch die profane Geschichtswissenschaft stets neu vor solche Frage stellen, und jeder Neutestamentler hat sie auf seine besondere Weise tatsächlich behandelt. Vor allem gibt uns jedoch das Neue Testament selber ein Recht zu dieser Frage, sofern die Evangelien ihr Kerygma, woher immer es stamme, nun doch eben dem irdischen Jesus zuschreiben und ihm deshalb unverkennbar ausgezeichnete Autorität beimessen. Wie stark ihre Anschauung von der Geschichte Jesu differieren und wie sehr die wirkliche Historie Jesu unter ihrer eigenen Verkündigung verdeckt werden mag, nur dem Interesse an dieser Geschichte verdanken wir überhaupt ihre Entstehung und jene Gestalt, die sich so eigenartig aus dem sonstigen Neuen Testament und der zeitgenössischen Literatur abhebt. Auf keinen Fall darf Überspitzung richtiger Einsichten uns der hier obwaltenden Dialektik entziehen und zu einseitigen Lösungen treiben. Das geschähe auch dann, wenn wir den unaufgebbaren Satz verabsolutierten, daß die christliche Botschaft auf dem Osterglauben beruht. Seinen Ort und seine Gültigkeit hat solcher Satz primär in der Antithese gegen die liberalistische Leben-Jesu-For-

schung. Doch sollte er nicht Resignation decken, welche die Frage nach der Eigenart Jesu aufgegeben hat, noch die von den Evangelisten zweifellos behauptete Relevanz der Historie für den Glauben bestreiten lassen. Denn wenn die Urchristenheit den erniedrigten mit dem erhöhten Herrn identifiziert, so bekundet sie damit zwar, daß sie nicht fähig ist, bei der Darstellung seiner Geschichte von ihrem Glauben zu abstrahieren. Gleichzeitig bekundet sie jedoch damit, daß sie nicht willens ist, einen Mythos an die Stelle der Geschichte, ein Himmelswesen an die Stelle des Nazareners treten zu lassen. Schon sie kämpft faktisch ebenso gegen einen schwärmerischen Doketismus wie gegen eine historistische Kenosislehre. Offensichtlich ist sie der Meinung, daß man den irdischen Jesus nicht anders als von Ostern her und also in seiner Würde als Herr der Gemeinde verstehen kann und daß man umgekehrt Ostern nicht adäquat zu begreifen vermag, wenn man vom irdischen Jesus absieht. Das Evangelium steht immer in einem Zweifrontenkrieg.

Freilich muß jetzt genau bestimmt werden, welche Gründe zu solcher Haltung führten. Am leichtesten dürfte das sichtbar werden, wenn wir unsern neuen Ausgang bei solcher Tradition wählen, welche als nicht authentisch gelten muß. Denn dort ist es ja zu einem Vorgang gekommen, den wir als Historisierung des Unhistorischen charakterisieren können. Das dabei leitende Interesse wird im allgemeinen auch die Darstellung des Historischen bestimmen. Die Kindheitsgeschichte des Matthäus erscheint mir besonders instruktiv. Zwei Motive treten hier deutlich heraus: Auf der einen Seite wird immer wieder auf die Erfüllung der Schrift in dem Erzählten verwiesen, auf der andern eine Parallele zur Moseshaggada gezogen, deren Sinn sich auf die Formel bringen läßt: Wie der erste Erlöser, so auch der zweite. Beide Male erweckt die Geburt des Kindes die Unruhe der Machthaber, die Beratschlagung der Weisen, den Kindermord, beide Male erfolgt eine wunderbare Rettung, wobei Ägypten zum Lande der Zuflucht wird. Traditionsgeschichtlich wird man feststellen, die Moseslegende habe der Jesustradition die kennzeichnenden Züge geboten, religionsgeschichtlich hinzufügen, daß solche Übertragung der Motive häufig nachzuweisen sei und ein typischer Fall legendarer Übermalung und von Mythisierung vorliege. So richtig das ist, so kommt es zu einem theologischen Problem doch erst dann, wenn man sich fragt, welchem Anliegen die Verbindung des vorliegenden, ursprünglich mythischen Gutes mit der Jesusgeschichte dient. Hier hilft uns die Parallele des Weissagungsbeweises gerade in den herangezogenen Stücken weiter. Wie die Schrift in den geschilderten Begebenheiten

ihre Erfüllung findet, so charakterisiert das aufgenommene mythische Schema von der Bedrohung und wunderbaren Rettung des Kindes dieses als den zukünftigen Retter des Gottesvolkes, konkret als den zweiten und letzten Moses. Umgekehrt formuliert: Weil Jesus der zukünftige Retter ist, kann auf ihn das traditionell vorgegebene Schema übertragen werden, muß es sich mit seiner Geburt und Kindheit so verhalten haben, wie es bereits von Moses berichtet wurde. Auf diese Weise ist es also zu einer Historisierung des Mythischen gekommen. Sie schreitet rasch vorwärts, sofern schon Matthäus nicht mehr daran zweifelt, daß er wirkliche Historie wiedergibt. Bedeutsamkeit gewinnt der skizzierte Prozeß dadurch, daß wir hier eindeutig die urchristliche Eschatologie als Voraussetzung und Gestalterin der Jesustradition erkennen. Sie hat nicht bloß hier die Historie Jesu, wie unsere Evangelien sie darstellen, bestimmt. Gerade Matthäus zeigt das besonders eindrücklich, wie einige weitere Beispiele illustrieren mögen. Die Wiedergabe der Wunder ist im ersten Evangelium unter das Motto von der Barmherzigkeit Gottes gestellt, welche sich in der letzten Zeit offenbart und zumal Israel heimsucht. Mt 9–10 bieten so geradezu systematisch Exempel für das, was in der Antwort auf die Täuferfrage 11, 5 als Zeichen der Heilszeit beschrieben werden wird. Von seiner besonderen Eschatologie aus ist also unser Evangelist an Jesu Wundern interessiert. Aus der Bergpredigt ergibt sich, daß Matthäus in Jesus den Bringer der messianischen Tora erblickt. Von da aus hat man es zu begreifen, daß Jesus hier unaufhörlich als Rabbi und Begründer einer eschatologisch orientierten Gemeindeordnung gezeichnet wird. So selbstverständlich, wie es uns erscheinen mag, ist das ja keineswegs. Abgesehen davon, daß eine außerordentliche Fülle von Logien nicht als authentisch gelten kann und die Schilderung schon dadurch problematisch wird, muß man sich doch fragen, wie diese Darstellung des Rabbi mit dem Wissen um Jesu Gottessohnschaft vereint werden konnte. Die Antwort liegt darin, daß der Bringer der messianischen Tora nicht irgendein Rabbi, seine Gerechtigkeit nicht diejenige der Schriftgelehrten und Pharisäer ist. Wieder bestimmt die Eschatologie des Evangelisten die von ihm gestaltete Historie Jesu. Hier mag auch die Variation erwähnt werden, welche Matthäus an der Verstockungstheorie von Mk 4, 12 vornimmt. Wie Markus hebt er die verhüllende Tendenz der Gleichnisse hervor. Wie Markus sieht er in solcher Verhüllung ein Gottesgericht über diejenigen, die sich der Stimme des göttlichen Gesandten verschließen. Aber das wird jetzt ganz konkret auf das Judentum bezogen. Denn während anders als bei Markus die Jünger durchweg

als die Verständigen erscheinen, vollzieht Jesus nach der Theorie des Matthäus konsequent von c. 13 ab bis hin zu seinem letzten Zusammenstoß mit den Gegnern in Jerusalem das Strafgericht über das Judentum, indem er nur noch verhüllt, nämlich in Gleichnissen, zu ihm spricht. Die eschatologische Tendenz des Weissagungsbeweises in der Passionsgeschichte liegt auf der Hand, noch mehr die der Ostererzählungen. So darf man zusammenfassen: Die gesamte vom ersten Evangelisten dargebotene Historie Jesu ist grundlegend von der Eschatologie her nicht bloß gesehen, sondern auch gestaltet worden. Eben sie läßt auch solches Traditionsgut mit der Geschichte Jesu verflechten, das für sich unhistorisch, legendar, mythisch genannt werden muß.

Hat man sich das jedoch erst einmal klar gemacht, sieht man leicht, daß es sich im zweiten und vierten Evangelium nicht anders verhält. Auch Markus liegt doch nicht daran, Jesus letztlich als Wundermann zu schildern, so sehr das einzelne diesen Eindruck erweckt. Vielmehr bricht für ihn schon im irdischen Leben die Herrlichkeit des auferstandenen Gottessohnes sieghaft in die von Dämonen beherrschte Welt hinein und offenbart der Erde wie den Mächten ihren ewigen Herrn. Weil hier, kennzeichnend für den Standpunkt des Heidenchristen, die Überwindung der Dämonie im Mittelpunkt des eschatologischen Geschehens steht, sieht auch die von Markus geschilderte Historie Jesu anders aus als bei Matthäus, kann insbesondere der Redenstoff so stark zusammenschrumpfen. Genauso entspricht der eigenartigen johanneischen Eschatologie und ihrer weitgehenden Eliminierung der Apokalyptik die Darstellung der Geschichte Jesu als der Geschichte der praesentia des Logos auf Erden, wofür ich jetzt einfach auf Bultmanns Johanneskommentar verweise.

Komplizierter liegen die Dinge in dem lukanischen Schrifttum. Ungemein bedeutsam und ebenso problematisch ist ja schon das Faktum, daß die Geschichte Jesu hier gleichsam eine Fortsetzung in derjenigen der Apostel erhält. Möglich und sinnvoll war ein derartiges Unterfangen erst für einen Schriftsteller und eine Zeit, bei denen die apokalyptische Eschatologie nicht mehr wie in der Urchristenheit das gesamte Leben beherrschte. Man schreibt nicht die Geschichte der Kirche, wenn man täglich das Weltende erwartet. So zeigen die Acta denn auch deutlich, daß die apokalyptische Hoffnung zwar noch zum festen Bestand der christlichen Lehre gehört, für Lukas selber jedoch zentrales Interesse nicht mehr besitzt. Wenn das Evangelium weithin einen anderen Eindruck erweckt, ist das auf das Konto der von Lukas aufgegriffenen und bewahrten Überlieferung zu setzen.

An die Stelle der urchristlichen Eschatologie tritt eine Heilsgeschichte, welche durch historisch feststellbare Kontinuität und den Vorgang einer immer weitergreifenden Entwicklung gekennzeichnet ist, wie H. Conzelmann in seiner Monographie „Die Mitte der Zeit" 1954 besonders eindrucksvoll dargetan hat. Wird diese Entwicklung in dem vom Alten Testament festgehaltenen Handeln Gottes angebahnt und erreicht sie in der Jesusgeschichte ihren Höhepunkt, so ist die Geschichte der Kirche ihre Entfaltung und der jüngste Tag ihr Abschluß. Die gleiche Konzeption spiegelt sich darin wider, daß die Etappen des Weges Jesu wie diejenigen der Kirche genau festgelegt werden und geradezu das lukanische Gesamtwerk gliedern. Der Entwurf einer chronologischen und geographischen Reihenfolge bestimmt das Ganze und verleiht ihm Übersichtlichkeit. In solcher Ordnung des vor Augen Liegenden tritt jedoch die innere Ordnung zutage, welche der göttliche Heilsplan schafft. Nicht zufällig spricht die Areopagrede deshalb davon, daß Gott der große Ordner des Kosmos und der Zeiten sei. Weil Lukas es so sieht, kann er der erste christliche Historiker werden, der die großen Stadien des Heilsplanes nachzuzeichnen und festzuhalten sich bemüht. Sein Evangelium ist in Wahrheit das erste Leben Jesu, bei dem die Gesichtspunkte der Kausalität und Teleologie berücksichtigt und psychologische Einfühlung, Sammlertätigkeit des Historikers und die Tendenz des Erbauungsschriftstellers in gleicher Weise spürbar werden. Der Preis, den Lukas dafür zahlt, ist freilich nicht gering: Sein Jesus ist der Stifter der christlichen Religion, das Kreuz ein Mißverständnis der Juden, welche die alttestamentliche Weissagung nicht begriffen haben, die Auferstehung die danach notwendige Korrektur des menschlichen Versagens durch den Weltenlenker. Die Lehre Jesu bringt eine höhere Moral, die Wunder sind in die Welt platzende, himmlische Macht und Herrlichkeit bekundende Mirakel. Die Geschichte Jesu wird etwas ganz und gar Zurückliegendes, wirklich Historie, nämlich initium Christianismi. Als solche kann sie denn auch mit der Geschichte der Apostel verbunden werden. Sie tritt nun der eigenen Gegenwart des beginnenden Frühkatholizismus als heilige Vergangenheit, als die Epoche der großen Wunder, des rechten Glaubens und der ersten Liebe entgegen, ein Modell dessen, was es um Kirche sein soll und sein darf. Das ist dabei herausgekommen, daß heilsgeschichtliche Betrachtungsweise die urchristliche Eschatologie ablöste. Auch Lukas bestätigt uns also auf seine Art, nämlich e contrario, daß die Darstellung der Historie Jesu von der jeweils vertretenen Eschatologie abhängig ist. Um es zugespitzt, aber in solcher Zuspitzung das Wesentliche

treffend, zu formulieren: Ist das Problem der Historie in den andern Evangelien ein Spezialproblem der Eschatologie, so ist bei Lukas die Eschatologie zu einem Spezialproblem der Historie geworden.

*4. Der Sinn des Historischen in unsern Evangelien.* Wir haben zu fragen, was mit diesem Ergebnis für unsere Frage gewonnen ist. Zunächst begreifen wir jetzt, daß unsere Evangelien, von Lukas natürlich notwendigerweise abgesehen, gar nicht an der Erfassung der gesamten Historie Jesu und an der Überprüfung des von ihnen Berichteten auf seine Zuverlässigkeit und Wirklichkeitstreue hin interessiert gewesen sind. Die Historie ist für sie nur Schnittpunkt der eschatologischen Ereignisse, sie findet nur insoweit Beachtung, als sie das ist, und empfängt ihr eigentliches Leben aus ihnen, nicht aus sich selbst. In extremer Weise gilt das für Jesus selbst, sofern er das eschatologische Ereignis schlechthin ist. Selbstverständlich wird seine Historizität vorausgesetzt, und sie tritt insofern in Erscheinung, als er einen Menschenweg über die Erde geht. Sobald er aber redet und handelt, wird aus diesem Menschenweg eine unaufhörliche Kette göttlicher Offenbarungen und Machttaten, die jeden Vergleich mit einem sonstigen Menschenwege sprengen, also auch nicht mehr als solche mit der Kategorie der Historizität erfaßt werden können. Das äußert sich am deutlichsten darin, daß dieser Weg zwar wie jeder andere zwischen Geburt und Tod verläuft, Geburt und Tod jedoch nicht als Anfang und Ende des Weges und nicht als natürliche Begebenheiten, sondern als Heilsereignisse erscheinen. Daß Lukas es gleichwohl versucht, dieses Leben in die Kategorie der Historizität zu spannen, läßt bei ihm aus Jesus den Wundermann und Bringer einer neuen Moral, aus dem Kreuz ein Mißverständnis der Juden und aus der Auferstehung das Mirakel der Wiederbelebung eines Toten werden.

Welchen Sinn hat denn aber für die andern Evangelien jene so im Schatten des eschatologischen Ereignisses stehende, davon fast verschlungene und nun doch wieder betonte und die Evangelienschreibung erst veranlassende Historie? Mir scheint, daß die Antwort vom Neuen Testament selbst nicht von ungefähr mit einem eschatologischen Stichwort gegeben wird, nämlich mit dem *ἐφ' ἅπαξ*, in welchem sich die beiden Bedeutungen „einmal" und „ein für alle Male" so merkwürdig verschmelzen. Das muß nun allerdings erläutert werden. Unverkennbar liegt den Evangelien an der Kontingenz, mit welcher das eschatologische Ereignis sich an diesen Nazarener, an den Schauplatz Palästina und an eine konkrete Zeit mit ihren besonderen Verhältnissen knüpft. Denn dieses eschatologische Ereignis ist keine neue

Idee und kein Kulminationspunkt in einem Entwicklungsprozeß, dessen Kausalverflechtungen und Auswirkungen seine Bedeutsamkeit erklärten. Offenbarung hört auf, Gottes Offenbarung zu sein, wenn man sie in einen Kausalzusammenhang bringt. Sie ist, was sie ist, nur als unbegründbare Begegnung. Und sie übermittelt mir nicht eine Idee oder gar ein Programm, sondern ist ein Handeln, das mich beschlagnahmt. In Offenbarung erfahre ich primär nicht irgend etwas, sondern meinen endgültigen Herrn, seinen Zuspruch und Anspruch. Weil es sich so verhält, kann man Offenbarung ja auch ablehnen, während man Tatsachen wohl übersehen, aber nicht sinnvoll ablehnen kann. Ebenso gibt es ihr gegenüber ein „zu spät" des schuldhaften Verpassens, wie es der Idee gegenüber nicht wirklich der Fall ist. Kurz, die Kontingenz der Offenbarung, die sich in ihrer Bindung an eine konkrete Historie bekundet, spiegelt die Freiheit des handelnden Gottes und begründet die Möglichkeit unserer Entscheidung. Anders ausgedrückt: Sie schafft den Kairos, der je nachdem Situation der Gnade oder der Verschuldung ist. Weil die Urchristenheit Jesu irdische Geschichte derartig als Kairos erfuhr, schrieb sie Evangelien, gab sie auch nach Ostern die Historie Jesu nicht einfach preis. Ostern hat diese Erfahrung ja nicht überholt, sondern im Gegenteil bestätigt. Sofern man von einer Modifikation des Glaubens vor und nach Ostern sprechen will und darf, kann man nur sagen, daß aus dem „einmal" das „ein für alle Male", aus der isolierten und vom Tode begrenzten Begegnung mit Jesus jene Gegenwart des erhöhten Herrn wurde, wie das vierte Evangelium sie beschreibt.

Damit kommen wir jedoch zu einem zweiten Moment, das den Glauben an der Historie Jesu festhalten läßt. Es ist ja mehr als seltsam, daß das Johannesevangelium die bleibende Gegenwart des erhöhten Herrn gerade im Rahmen einer Geschichte des irdischen Jesus behandelt. Auch die Synoptiker beschreiben zwar Jesu Geschichte vom Standort der nachösterlichen Gemeinde und ihres Glaubens aus. Sie zeichnen ihren Herrn ja von vornherein als Gottessohn, während solche Einsicht der Kirche doch erst nach Ostern geschenkt wurde. Auch bei ihnen ist darum die von ihnen geschilderte Geschichte nicht in dem Sinne einmalig, daß sie die Erfahrungen der Späteren ausschlösse. Im Gegenteil, diese Späteren werden ausdrücklich daraufhin angesprochen, daß sie die gleichen Erfahrungen mit Jesus machen können. Doch ist das nicht in der Kühnheit geschehen, mit welcher der vierte Evangelist vorgeht. Der so oft festgestellte johanneische Symbolismus nimmt dem vormals Geschehenen ja geradezu jegliche Eigenbedeutung und läßt es im Grunde nur als Spiegelbild der gegen-

wärtigen Erfahrung gelten. Selbst die Geschehnisse von Karfreitag, Ostern und Himmelfahrt werden nicht mehr scharf unterschieden. Nirgendwo, muß man schon sagen, wird im Neuen Testament die Historie so ausgehöhlt wie hier, wo sie fast Projektion der Gegenwart in die Vergangenheit hinein zu sein scheint. Um so mehr erstaunt, daß das vierte Evangelium nun doch die Geschichte des erhöhten Herrn als die des irdischen beschreiben kann. Die Erklärung dafür wird wohl in das Stichwort der Kondeszendenz gefaßt werden dürfen. Gerade das vierte Evangelium, das ja der Zeit antidoketistischer Kämpfe entstammt, kann und will nicht darauf verzichten, daß Offenbarung auf Erden und im Fleische erfolgt. Damit trennt es sich vom Enthusiasmus, dem es anderwärts so bedenklich naherückt. So gewalttätig es mit der Historie umspringt, so hat es diese doch nicht völlig preisgeben können und wollen, weil mit der Historie nicht bloß die Kontingenz der Offenbarung, sondern auch die irdische Leiblichkeit als Bereich der Offenbarung steht und fällt. Sie geschieht in Menschengeschichte hinein und bleibt innerhalb der Menschengeschichte im Gange. Sie hat darum die Möglichkeit, übersehen, mißverstanden, verachtet zu werden, Ärgernis und Aufruhr zu wecken. Die Zweideutigkeit dieser Geschichte bleibt darin gewahrt, daß sie zur bloßen Historie werden kann und wird, sofern nicht der Christus praesens erneut auf den Plan tritt. Diese Zweideutigkeit ist jedoch die Kehrseite der Kondeszendenz. Der Evangelist bringt das zum Ausdruck, indem er die Geschichte des erhöhten Herrn als die des erniedrigten schreibt.

Die Synoptiker haben seinem Symbolismus bei sich noch keinen Raum gegeben. Sie stellen wohl die Beziehung zur Gegenwart ihrer Leser heraus, lassen jedoch ebenso deutlich den Vergangenheitscharakter des Erzählten erkennen. Dem 4. Evangelium gegenüber kommt das am stärksten in der Schilderung der Passion und der Auferstehung zum Vorschein. Man wird zum mindesten fragen müssen, ob das einzig aus schwächerer theologischer Reflexion zu erklären sei. Mir scheint, daß sich auch darin vielmehr ein echtes Anliegen des Glaubens meldet. Denn so gewiß Geschichte durch jeweilige Möglichkeit und Entscheidung bestimmt wird, so wenig läßt sie sich in eine Folge von Situationen auflösen. Unsere Möglichkeiten und Entscheidungen sind in der geschichtlichen Wirklichkeit stets prädestiniert, und zwar durch die Ereignisse der Vergangenheit, die uns bestimmte Möglichkeiten und Entscheidungen verschließen und andere öffnen. Wir befinden uns stets in einem den einzelnen Augenblick übergreifenden Kairos. Wenn die Synoptiker anders als Johannes der Vergangenheit

so erhebliche Eigenbedeutung belassen und insbesondere Tod und Auferstehung Jesu in diese Vergangenheit einbeziehen, so wollen sie damit doch wohl auf den Kairos hinweisen, der mit Jesus begonnen hat, durch ihn bestimmt wird und jede spätere Situation und Entscheidung prädestiniert. Sie wollen, möchte ich formulieren, das extra nos des Heiles als Vorgegebenheit des Glaubens herausstellen. Das Festhalten an der Historie ist eine Weise, in welcher das extra nos des Heiles seinen Ausdruck findet. Wie gefährlich diese Weise freilich ist, beweist Lukas, indem er aus dem Kairos eine Epoche, aus der Prädestination eine ablaufende Entwicklung, aus der Vorgegebenheit des Heiles vor unserm Glauben die Vorfindlichkeit konstatierbarer Fakten vor unserm Erkennen, aus der Gnade als unserm Schicksal, das jedermann in die Entscheidung von Glaube und Unglaube zwingt, die Legitimation der Kirche als der Organisation der religio christiana werden läßt.

Sollten diese Feststellungen einigermaßen zutreffen, so ergibt sich aus ihnen nochmals, daß in Wahrheit Anliegen der Eschatologie dazu getrieben haben, die irdische Geschichte Jesu in den Evangelien darzubieten. Es ergibt sich weiter, daß die Urchristenheit jedenfalls nicht zunächst an den bruta facta der Vergangenheit interessiert war, sondern sich an der Vergangenheit das Wesen ihres Glaubens und ihrer eigenen Geschichte verdeutlichte. Und es tritt drittens zutage, daß man dabei nicht zu einer einhelligen Anschauung, sondern nur zu teils ineinandergreifenden, teils kontrastierenden Antworten gelangte. Einig war man sich in dem Urteil, daß die Historie Jesu für den Glauben konstitutiv sei, weil der irdische und der erhöhte Herr identisch sind. Der Osterglaube hat das christliche Kerygma begründet, aber er hat ihm seinen Inhalt nicht erst und ausschließlich gegeben. Gerade er wurde vielmehr dessen inne, daß Gott gehandelt hat, ehe wir gläubig wurden, und er bezeugt das, indem er die irdische Geschichte Jesu in seine Verkündigung einbezieht. Inwiefern müssen und können wir uns die damit gefällte Entscheidung aneignen? Darauf ist zunächst zu antworten, daß auch wir die Identität des erhöhten mit dem irdischen Herrn nicht aufheben können, ohne dem Doketismus zu verfallen und uns der Möglichkeit zu berauben, den Osterglauben der Gemeinde von einem Mythos abzugrenzen. Umgekehrt erlauben uns weder unsere Quellen noch die im Vorangegangenen gewonnenen Einsichten, den erhöhten Herrn durch den historischen Jesus ersetzen zu wollen. Wir stehen also von neuem vor dem Problem, das unsere Evangelien auf ihre Weise angefaßt und gelöst haben. Und daß sie dabei nicht zu einer einhelligen Anschauung gelangt sind, radikalisiert dieses Pro-

blem für uns und beweist, daß der Kampf um den historischen Jesus ein echtes theologisches Problem zu seinem Gegenstande hat.

*5. Die Verlegenheit der historisch-kritischen Methode gegenüber unserm Problem.* Es wird nützlich sein, wenn wir uns einen kurzen Augenblick lang darauf besinnen, wie sehr sich das Problem für uns radikalisiert hat. Denn unsere Evangelien waren ja noch des guten Glaubens, weithin zuverlässige Tradition über den irdischen Herrn zu besitzen. Die historische Kritik hat uns diesen guten Glauben zerschlagen. Wir können nicht mehr die Zuverlässigkeit der synoptischen Überlieferung über Jesus im allgemeinen voraussetzen. Mehr noch, mit kritischen Korrekturen der Tradition allein ist hier auch nicht mehr zu helfen. Auf Grund der formgeschichtlichen Arbeit hat sich unsere Fragestellung derart zugespitzt und erweitert, daß wir nicht mehr die etwaige Unechtheit, sondern gerade umgekehrt die Echtheit des Einzelgutes zu prüfen und glaubhaft zu machen haben. Nicht das Recht der Kritik, sondern ihre Grenze ist heute zu beweisen. Wenn man gewöhnlich das erste vorzieht, so bedeutet das nicht nur ein grundsätzliches Übersehen des Sachverhaltes, daß uns die Evangelien primär das urchristliche Kerygma und bloß darin eingebettet einzelne Worte und Taten Jesu bieten, sondern ebenso, daß man mit solcher Kritik nur zu einer Korrektur und Modifikation des Kerygmas, keineswegs aber zu Wort und Tat des irdischen Jesus selbst gelangt. Die unvermeidliche Folge ist dann ein bestürzendes Durcheinander von angeblich zuverlässigen Jesusbildern: Bald erscheint er als Rabbi, bald als Weisheitslehrer, bald als Prophet, dann wieder als derjenige, der sich als Menschensohn oder Gottesknecht verstanden hat, eine apokalyptische oder verwirklichte Eschatologie vertrat oder je etwas von all dem vermischen kann. Was die Wunder-, Passions- und Ostergeschichten anlangt, so stehen alle Möglichkeiten zwischen völliger Skepsis, vorsichtig mildernder Kritik und größtem Zutrauen offen. In der Tat läßt sich das alles verteidigen, solange man der Tradition zunächst einmal Glauben zu schenken bereit ist, weil das alles tatsächlich in der Tradition enthalten ist. Nur kommt man auf diese Weise schwerlich weiter als zu einem persönlich befriedigenden Urteil im allgemeinen Chaos. Allein radikale Kritik vermag deshalb der mit oder gegen unsern Willen erwachsenen Lage, den in ihr aufgebrochenen grundsätzlichen Fragen und den uns damit gestellten Aufgaben gerecht zu werden. Dabei wird unter radikal natürlich nicht der wilde Drang zum Extrem, sondern die Aufgeschlossenheit allein gegenüber der Sachproblematik verstanden.

Doch befindet sich auch diese Kritik in den größten methodischen

Schwierigkeiten, weil wir, vom Gleichnisstoff abgesehen, schlechterdings keinerlei formale Kriterien zur Herausstellung des authentischen Jesusgutes besitzen. Es gibt solche Kriterien für palästinische und hellenistische Tradition, für das Weisheitswort, den Prophetenspruch, für rabbinische Lehre, Gemeindeordnungen, apokalyptische Weissagungen und was man sonst hier anführen mag. Gerade die Formgeschichte hat uns dafür die besten Dienste geleistet. Völlig im Stich läßt aber auch sie uns, wenn wir nach formalen Kennzeichen des authentischen Jesusgutes fragen. Das kann nicht anders sein, da sie um den Sitz im Leben von Erzählungsgattungen, nicht jedoch um das bemüht ist, was man historische Individualität nennen mag. Ihre Hilfe besteht einzig darin, daß sie als authentisch ausschließt, was nach seinem Sitz im Leben dafür nicht in Betracht kommen kann.

Nicht sehr anders verhält es sich mit den Kriterien auf Grund der urchristlichen Chronologie und der Vorstellungsinhalte. Wir können uns zwar eine einigermaßen ausreichende Anschauung über die Ablösung des nachösterlichen Enthusiasmus durch einen christlichen Rabbinat und über die weitere Entwicklung bis hin zum Frühkatholizismus verschaffen, so vieles dabei im einzelnen auch unklar bleiben wird. Doch ist uns gerade die älteste Phase, auf deren Abhebung gegenüber der Jesustradition alles ankäme, unverhältnismäßig dunkel, besonders in ihrer Soteriologie und Ekklesiologie. Daraus resultiert eine nicht abreißende Auseinandersetzung z. B. über die Fragen, ob bereits Jesus Gemeinde gegründet und Sakramente eingesetzt habe oder nicht. Erschwert wird diese Lage noch durch den Umstand, daß wir zwischen palästinischem und hellenistischem Judenchristentum ebensowenig exakt zu unterscheiden vermögen, wie wir umgekehrt beides einfach identifizieren dürfen. Entsprechend mag man der von LOHMEYER vorgenommenen Differenzierung zwischen Jerusalem und Galiläa höchst skeptisch gegenüberstehen, ohne doch das damit aufgeworfene Problem als schon erledigt zu betrachten. Denn die Gemeindeverfassung wird tatsächlich in der Hauptstadt anders ausgesehen haben als in der Provinz.

Weil es sich so verhält, stehen wir vor einer Fülle von Rätseln: Seit wann konkurrieren die Hellenisten und Palästiner von Acta 6 miteinander, welche Rolle hat Petrus wirklich gespielt, wie ist es zu seiner Ablösung durch Jakobus gekommen, was besagen all diese Dinge für den Gang der urchristlichen Missionsgeschichte? So lange diese Probleme nicht halbwegs entschieden sind, besteht wenig Aussicht, zu einer größeren Verständigung bei der Aufgliederung und Zuordnung des synoptischen Stoffes in seinen ältesten Teilen zu gelangen, wie sich

etwa an der Analyse von Mt 23, der Petrustradition, dem Wort vom Lösegeld, dem Gebet am Schluß von Mt 11 zeigen ließe, von den Passions- und Ostergeschichten ganz zu schweigen. Doch kann ich nicht zu sehr in die Einzelheiten gehen, weil uns das ins Endlose führen würde. Es sollte nur in wenigen groben Strichen die Verlegenheit der kritischen Forschung charakterisiert werden. Sie besteht darin, daß die historische Glaubwürdigkeit der synoptischen Tradition auf der ganzen Linie zweifelhaft geworden ist, wir jedoch für die Herausstellung authentischen Jesusgutes weithin noch einer wesentlichen Voraussetzung, nämlich des Überblicks über das älteste urchristliche Stadium, und fast gänzlich ausreichender und stichhaltiger Kriterien ermangeln. Einigermaßen sicheren Boden haben wir nur in einem einzigen Fall unter den Füßen, wenn nämlich Tradition aus irgendwelchen Gründen weder aus dem Judentum abgeleitet noch der Urchristenheit zugeschrieben werden kann, speziell dann, wenn die Judenchristenheit ihr überkommenes Gut als zu kühn gemildert oder umgebogen hat. Solches Gut wollen wir abschließend nun noch auszugsweise betrachten. Allerdings müssen wir uns dabei von vornherein dessen bewußt sein, daß man von hier aus keine Klarheit über das erhält, was Jesus mit seiner palästinischen Umwelt und seiner späteren Gemeinde verbunden hat. Da bleiben die Grenzen für verschiedenste Hypothesen weit offen. Immerhin ist es für uns ja fast noch wichtiger, wenn wir zu Gesicht bekommen, was ihn von Gegnern und Freunden trennte.

*6. Die Eigenart der Sendung Jesu.* Wie auf Vollständigkeit muß im folgenden auch auf Auseinandersetzung mit abweichenden Meinungen verzichtet werden. Ich begnüge mich mit der thetischen Herausstellung des mir persönlich wesentlich Erscheinenden. Einig ist sich wohl die gesamte Exegese darin, daß an der Authentie der ersten, zweiten und vierten Antithese der Bergpredigt nicht gezweifelt werden kann. Tatsächlich gehören diese Worte zum Erstaunlichsten in den Evangelien überhaupt. Sie überbieten formal den Wortlaut der Tora so, wie es ein den Schriftsinn interpretierender Rabbi auch tun könnte. Entscheidend ist jedoch, daß mit dem *ἐγὼ δὲ λέγω* eine Autorität beansprucht wird, welche neben und gegen diejenige des Moses tritt. Wer aber Autorität neben und gegen Moses beansprucht, hat sich faktisch über Moses gestellt und aufgehört, ein Rabbi zu sein, dem ja immer nur von Moses abgeleitete Autorität zukommt. Daß sich Rabbinen gegeneinander mit solchem „Ich aber sage" abgrenzen, ist nur eine formale Parallele, weil hier eben nicht ein anderer Rabbi, sondern die Schrift und Moses selber das Gegenüber bilden. Dazu gibt es keine

Parallelen auf jüdischem Boden und kann es sie nicht geben. Denn der Jude, der tut, was hier geschieht, hat sich aus dem Verband des Judentums gelöst oder – er bringt die messianische Tora und ist der Messias. Denn auch der Prophet steht nicht neben, sondern unter Moses. Die Unerhörtheit des Wortes bezeugt seine Echtheit. Sie beweist zweitens, daß Jesus wohl wie ein Rabbi oder Prophet aufgetreten sein mag, sein Anspruch jedoch den jedes Rabbi und Propheten überschreitet, und drittens, daß man ihn nicht der Darstellung spätjüdischer Frömmigkeit einordnen darf. Er ist wohl Jude gewesen und setzt spätjüdische Frömmigkeit voraus, aber er zerbricht gleichzeitig mit seinem Anspruch diese Sphäre. Die einzige Kategorie, die seinem Anspruch gerecht wird, ist völlig unabhängig davon, ob er sie selber benutzt und gefordert hat oder nicht, diejenige, welche seine Jünger ihm denn auch beigemessen haben, nämlich die des Messias.

Unsere Stelle steht in den Synoptikern nicht vereinzelt. Das gleiche dialektische Verhältnis zum Gesetz, das nach dem Gotteswillen fragt und darüber den Buchstaben des Gesetzes zerbricht, spiegelt sich in der Stellungnahme zum Sabbatgebot und den Reinigkeitsvorschriften. Dabei wird man schwerlich sagen dürfen, Jesus habe die Tora als solche nicht angetastet, sondern ihre Forderung nur radikalisiert. Matthäus hat es allerdings wohl schon so verstanden. Aber die Geschichte des Evangeliums ist immer zugleich eine Geschichte der Mißverständnisse, wie sich gerade von den Synoptikern her nicht selten dartun läßt. Und die Hoheit Jesu tritt dann am deutlichsten zutage, wenn seine ersten Jünger schon meinten, seine Worte abschwächen und korrigieren zu müssen, weil sie ihn anders nicht ertragen konnten. Höchst interessant ist in dieser Beziehung die Perikope vom Ährenraufen in Mk 2, 23ff. Nur Markus bringt den Satz, daß der Sabbat um des Menschen, nicht der Mensch um des Sabbats willen geschaffen sei. Alle Synoptiker fahren dann fort, der Menschensohn sei der Herr auch des Sabbats. Es liegt auf der Hand, daß diese beiden Worte sich stoßen, und ebenso, daß nur das erste in den Gang des bis dahin ja nicht christologisch orientierten Gespräches paßt. Vielleicht darf man schon hier anmerken, daß es durchaus fraglich ist, ob Jesus bereits den Menschensohntitel für sich beansprucht hat. Bultmann hat darum den allerdings recht bedenklichen Vorschlag gemacht, das Menschensohnprädikat als einen Fehler der Übersetzung aus dem Aramäischen anzusehen. Ursprünglich sei vom Menschenkinde, also vom Menschen schlechthin gesprochen worden. Auch er hält also den Skopus des ersten Satzes für richtig. Das wird man schließlich von da aus begründen, daß das Wort von der Freiheit des Menschensohnes eine deutliche

Einschränkung und Abschwächung des ersten darstellt. Dann liegt jedoch die Annahme nahe, daß die Gemeinde solche Abschwächung vorgenommen hat, weil sie wohl ihrem Herrn, nicht aber jedermann die von ihm ergriffene Freiheit zubilligen konnte. Sie fühlte sich durch das Gesetz stärker gebunden als er und nahm ihre Freiheit, wie die folgende Perikope von der Sabbatheilung dartut, nur in Ausnahmefällen in Anspruch, nicht in der von ihm geschenkten Grundsätzlichkeit und uneingeschränkten Verantwortung. Die Größe seiner Gabe ließ sie erschrecken.

Der gleiche Vorgang läßt sich auch beim Streit um das Reinheitsgesetz beobachten. Wieder hat Matthäus offensichtlich gemeint, Jesu Angriff gälte nur dem Rabbinat und Pharisäismus mit ihren Verschärfungen der Toraforderung. Aber wer bestreitet, daß die Unreinheit von außen auf den Menschen eindringt, trifft die Voraussetzungen und den Wortlaut der Tora und die Autorität des Moses selbst. Er trifft darüber hinaus die Voraussetzungen des gesamten antiken Kultwesens mit seiner Opfer- und Sühnepraxis. Anders gesprochen: Er hebt die für die gesamte Antike grundlegende Unterscheidung zwischen dem Temenos, dem heiligen Bezirk, und der Profanität auf und kann sich deshalb den Sündern zugesellen. Des Menschen Herz entläßt für Jesu die Unreinheit in die Welt. Daß des Menschen Herz rein und frei werde, ist die Erlösung der Welt und der Beginn des gottwohlgefälligen Opfers, des wahren Gottesdienstes, wie es zumal die paulinische Paränese entfalten wird. Endlich zerschlägt Jesus mit diesem Wort die Grundlagen der antiken Dämonologie, die ja auf der Auffassung beruht, daß der Mensch von den Mächten der Welt bedroht wird, und darüber die Bedrohung der Welt durch den Menschen zutiefst verkennen läßt. Es wird zwar durchaus glaubhaft von der Heilung Dämonischer durch Jesus berichtet, und er selber hat nach dem kaum in seiner Authentie bezweifelten Spruch Mk 3, 27 Mt 12, 28 solche Vollmacht für sich in Anspruch genommen. Alles kommt aber darauf an, in welchem Sinne er das tat, nämlich ob als Magier, der die Welt verteufelt sein läßt und einen metaphysischen Dualismus behauptet, oder als derjenige, welcher um die Bosheit des Menschenherzens und seine dämonische Kraft weiß und dieses Herz für Gott beschlagnahmt. Es ist keine Frage, daß Jesus keinen metaphysischen Dualismus vertreten hat – wie könnte er sonst als Weisheitslehrer geschildert werden? und sich nicht zur Bekämpfung des Teufels, sondern zum Dienst am Menschen gesandt wußte. Doch mag das genügen, um unser erstes Ergebnis zu formulieren: Jesus hat mit einer unerhörten Souveränität am Wortlaut der Tora und der Autorität des Moses vorübergehe

können. Diese Souveränität erschüttert nicht nur die Grundlagen des Spätjudentums und verursacht darum entscheidend seinen Tod, sondern hebt darüber hinaus die Weltanschauung der Antike mit ihrer Antithese von kultisch und profan und ihrer Dämonologie aus den Angeln.

Man kann das nicht konstatieren, ohne in lebhafte Zweifel gegenüber dem so überaus gängigen Bilde des Frommen etwa gar aus dem Kreise der Anawim zu geraten, welcher Tag und Nacht die Schrift studiert und in ihr das Modell seines Weges als Gottesknecht oder leidender Messias beschrieben findet. Wir haben keinen Anlaß, die Vertrautheit Jesu mit dem Alten Testament fraglich zu nennen, die man bei jedem frommen Juden voraussetzen darf. Etwas anderes aber ist es, ob man sie zum ausschlaggebenden Faktor seines Handelns macht. Dem steht manches im Wege. Was hätte eigentlich den doch sehr wahrscheinlichen Bruch mit seiner Familie veranlaßt, wenn es sich so verhalten hätte, und was ihn, sicherlich zuverlässig, zur Johannestaufe getrieben? Auf jeden Fall scheint sein Verhältnis zur Tora und zu Moses solche Anschauung nicht gerade zu empfehlen. Daß Matthäus und die ihm vorausgehende Tradition ihre Gründe hatten, Jesus als Rabbi zu zeichnen, wurde schon festgestellt. Aber davon abgesehen, daß man so leicht ja nicht zum Rabbi wurde und der Rabbinat sich kaum mit der Täuferbewegung eingelassen hat, gab es niemals einen Rabbi anders als in der Autorität des Moses. Die meisten Schriftzitate in den Evangelien sind denn auch eindeutig der Gemeindetheologie entwachsen. Auffällig ist schließlich, daß der synoptische Jesus sich zum mindesten an zwei Punkten erheblich wie vom Bilde des Rabbi, so auch von demjenigen des jüdischen Musterfrommen unterscheidet. Da ist einmal das merkwürdige Gewicht, das auf seine Darstellung als Weisheitslehrer gelegt wird. Von vornherein sei zugestanden, daß sich die Authentie des damit in den Blick gefaßten Gutes besonders schwer behaupten läßt, da es sich weitgehend ja um volkstümliche Vorstellungen und um Sprichworte handelt. Immerhin sind einige Sprüche so paradox formuliert oder zusammengestellt, daß eben das für Echtheit sprechen könnte. Um zwei Beispiele zu nennen: Das Logion Mt 10, 26 f. Par. mit seiner Aufforderung, das heimlich Gehörte von den Dächern herabzuschreien, wird von Bultmann auf ein Sprichwort zurückgeführt, das zur Vorsicht mahnt, weil Heimlichkeiten selten heimlich gehalten werden können. Wenn das richtig ist, so entsteht jedoch das Problem, wie es hier zur Umkehrung der Warnung in eine Aufforderung gekommen ist. Sollte der Sinn des jetzigen Spruches etwa sein, in der letzten Zeit müsse man Vorsicht gerade über Bord werfen, so

würde das trefflich mit dem Worte über das Nichtsorgen in Mt 6, 25 ff. übereinstimmen. Auch dort wird ja Tradition des jüdischen Vorsehungsglaubens höchst seltsam umgebogen. Weil es jetzt nach der Gottesherrschaft zu trachten gilt, kann, darf und muß man sorglos leben und der Fürsorge Gottes gewiß sein. Diejenigen, die nach Mt 10 als die Sterbenden im untergehenden Aeon stehen, dürfen und müssen die Gottvertrauenden sein. Alles zu lassen ist die Kehrseite des alles Erhaltens. Wie immer es sich damit aber verhält, jedenfalls verträgt sich die Zeichnung des Weisheitslehrers nur schlecht mit derjenigen des Rabbi, weil der erste aus einer Unmittelbarkeit der Anschauung lebt, wie wir sie auch aus Jesu Gleichnissen kennen, während der andere ja durch die Reflexion und die Bindung an die Schrift bestimmt wird.

Diese Beobachtung gewinnt freilich volle Bedeutung erst durch eine zweite. Das bereits zitierte Wort Mt 12, 28 läßt Jesus die Überwindung der Dämonen auf den ihn erfüllenden Gottesgeist zurückführen. Es mag dahingestellt bleiben, ob solche Formulierung von Jesus selber stammt. Zweifellos ist aber, daß er sich als inspiriert verstand. Das wird man vor allem dem merkwürdigen Gebrauch des Amen am Anfang gewichtiger Logien entnehmen, der von den Evangelisten so treulich bewahrt worden ist. Zunächst ist Amen ja eine Responsion. Auch wenn man nicht so weit gehen will wie Schlatter, der von hier aus Jesu Worte als Wiedergabe der zu ihm redenden Gottesstimme verstehen konnte, drückt das vorangesetzte Amen doch eine Versicherung aus, welche einer eidlichen Beteuerung gleichkommt, und bezeichnet es eine höchste und unmittelbare Gewißheit, wie sie durch Inspiration vermittelt wird. Aus dieser Gewißheit heraus sind die Antithesen der Bergpredigt gesprochen, wird das Sabbatgebot und das Reinheitsgesetz angetastet, entspringt das dialektische Verhältnis zur Schrift, das in ihr unter Übergehung des Wortlautes den Willen Gottes suchen läßt, wird die Forderung der sehenden Liebe erhoben, welche derjenigen des blinden Gehorsams im Rabbinat entgegengestellt ist. In dieser unmittelbaren Gewißheit, Gottes Willen zu kennen und zu verkündigen, die sich mit der unmittelbaren und unbefangenen Anschauung des Weisheitslehrers vereint und die letzte vielleicht erst ermöglicht, unterscheidet sich Jesus vom Rabbinat. Gleichgültig, ob er die Vokabel verwandt hat oder nicht, er muß sich als Werkzeug des lebendigen Gottesgeistes verstanden haben, den das Judentum von der Endzeit erwartete.

Es liegt nahe, ihn darum einen Propheten zu nennen. Doch reicht das keineswegs aus. Kein Prophet konnte sich der Autorität des Mo-

ses entziehen, ohne zum Lügenpropheten zu werden. Vor allem kommt aber keinem Propheten die eschatologische Bedeutung zu, die Jesus offensichtlich seinem Tun beigemessen hat. Am aufschlußreichsten erscheint mir hier das vielumrätselte Logion Mt 11, 12 f., nach welchem die Gottesherrschaft von den Tagen des Täufers an bis jetzt Gewalt erleidet und, wie man nach meiner Meinung allein verstehen darf, von Gewalttätern gehemmt wird. Schon solche Vorstellung ist sonderbar genug. Denn was ist es um die Gottesherrschaft, der das widerfährt? Lukas hat sich bereits diese Frage vorgelegt und, weil er sie nicht zu beantworten wußte, den Sinn geändert. Im Blick auf die Weltmission läßt er Jesus verkündigen, daß jeder in das Reich gezwungen würde. Aber auch Matthäus weiß mit dem Worte nichts Rechtes mehr anzufangen. Darum stellt er den bei Lukas noch ursprünglich vorangehenden Satz „das Gesetz und die Propheten reichen bis Johannes" als Bindeglied zu der folgenden Ausführung über den Täufer als den wiederkehrenden Elias. Die Geschichte des Wortes zeigt, daß es sich um älteste, den Evangelisten schon nicht mehr verständliche Tradition handelt. Der Inhalt aber spricht eindeutig dafür, daß das Logion authentisch ist. Denn in ihm wird die Heilsperiode des Alten Testaments mit dem Täufer abgeschlossen, der selber schon einer neuen Epoche angehört und nicht mehr zu den Propheten gezählt wird. Für diese Epoche gilt, daß die Gottesherrschaft angebrochen, aber noch gehindert ist. Der Täufer hat sie eingeleitet, also die Wende der Aeonen heraufgeführt. Und doch steht auch er noch im Schatten dessen, der jetzt spricht und sein „bis heute" sagt. Wer anders als Jesus selbst kann derart auf die abgeschlossene Heilsperiode des Alten Testaments zurückblicken, den Täufer nicht etwa zum Vorläufer degradieren, wie es dann die gesamte christliche Gemeinde und das ganze Neue Testament getan haben, sondern auf seine Seite ziehen und ihn, für spätere christliche Ohren ungeheuerlich, den neuen Aeon einleiten lassen? Wer ist dann jedoch derjenige, der dem Täufer diese Gerechtigkeit widerfahren läßt und doch für sich eine von Johannes noch nicht besessene Sendung in Anspruch nimmt? Offenbar der, welcher mit seinem Evangelium die Gottesherrschaft bringt, und solche Gottesherrschaft kann eben deshalb noch gehindert und weggerissen werden, weil sie in der bloßen Gestalt des Evangeliums erscheint.

Jesus hat gemeint, daß mit seinem Worte die Basileia zu seinen Hörern komme. Hat er sich also als Messias verstanden? Diese Frage läßt sich in Kürze nur abtun, wenn man an dieser Stelle einfach seine persönliche Ansicht äußert. Ich bin davon überzeugt, daß es keiner-

lei Beweismöglichkeit für die Bejahung der Frage gibt. Alle Stellen, in denen irgendein Messiasprädikat erscheint, halte ich für Gemeindekerygma. Nicht einmal das Wort Mk 8, 38 vermag ich als echt anzuerkennen, nach welchem der Menschensohn sich dessen schämen wird, der sich hier sein und seiner Worte geschämt hat. Denn dieser Spruch hat den eigenartigen Charakter der palästinischen Prophetenrede bewahrt, welche Sätze heiligen Rechtes für die Gemeinde verkündigt und an die irdische Bedingung im eschatologischen Futur himmlische Verheißung oder göttlichen Fluch knüpft. Das heißt dann auch, daß Jesus nicht mit einem von sich verschiedenen Menschensohn gerechnet hat, wie Bultmann es annimmt. Wie sollte es auch um einen solchen bestellt sein, wenn bereits der Täufer die Aeonenwende eingeleitet hat und seinerseits doch im Schatten Jesu steht? Das Menschensohnprädikat dürfte die Christologie und Apokalyptik der nachösterlichen Christenheit spiegeln und von da in die Jesusüberlieferung geraten sein, die heute so viele Worte christlicher Prophetie, ursprünglich als Stimme des erhöhten Herrn gesprochen, umfaßt. Wenn es sich jedoch wirklich so verhält und Jesus nie ausdrücklich Anspruch auf Messianität erhoben hat, so wäre das außerordentlich charakteristisch. Er unterschiede sich damit ebenso von der spätjüdischen Erwartung wie von der Verkündigung seiner eigenen Gemeinde. Er hätte nicht ein Zukunftsbild entworfen, sondern das in der Gegenwart Nötige getan und nicht seine Person, sondern seinen Auftrag in den Mittelpunkt seiner Predigt gestellt. Seine Gemeinde hätte aber gerade damit die Eigenart seiner Sendung als verstanden bezeugt, daß sie seiner Verkündigung mit ihrem Bekenntnis zum Messias und Gottessohn antwortete.

Unsere Untersuchung hat uns dahin geführt, die Eigenart des irdischen Jesus in seiner Predigt zu erblicken und seine sonst erkennbaren Taten wie sein Geschick von dieser Predigt aus zu verstehen. Das schwere Problem, wieweit diese Predigt von apokalyptischer Erwartung bestimmt gewesen sei, kann hier nur gestreift werden. Schwer ist dieses Problem wieder deshalb, weil sich Authentie kaum mit Sicherheit dort nachweisen läßt, wo Übereinstimmung mit dem Spätjudentum und der nachösterlichen Gemeinde besteht. Immerhin wird man im Widerspruch zu der Überspitzung Dodds und seiner Behauptung von der verwirklichten Eschatologie wohl einräumen müssen, daß Jesus von der Zukunft der Gottesherrschaft gesprochen hat. Es fragt sich nur, in welchem Sinn er es tat. Das ergibt sich jedoch von da aus, daß mit Jesu Wort die Basileia als sich auf Erden Bahn brechend, den Menschen vor ihre Gegenwart und in die Ent-

scheidung zwischen Gehorsam und Ungehorsam stellend erscheint. Ihre Kraft vertreibt die Dämonen, und ihre Herrschaft lohnt jedes Opfer. Ihr Zeichen ist die Liebe derer, die vergeben können, weil Gott seinen Feinden vergibt, und vergeben müssen, wenn ihnen Vergebung zuteil werden soll. Jesus hat nicht die verwirklichte, sondern, wie E. HAENCHEN formulierte, die sich von jetzt ab verwirklichende Gottesherrschaft gepredigt. Das bestätigen vor allem die Gleichnisse, deren Klarheit und Geschlossenheit von den Parallelen im Rabbinat ebenso deutlich abstechen, wie sie von der späteren Gemeinde nicht mehr erreicht worden sind. Auf sie können wir uns freilich nur dann stützen, wenn wir an dem so notwendigen und verdienstvollen Werke JÜLICHERS in einer Hinsicht Kritik üben. Man darf die Gleichnisse nämlich nicht so von der sonstigen Verkündigung Jesu isolieren, daß man ihre Auslegung allein auf das tertium comparationis stellt. Anders kann man der so häufig an JÜLICHER gerügten Moralisierung tatsächlich nicht entgehen, und bringt uns die Unkenntnis über die Situation, in die sie hineingesprochen worden sind, in die größte Verlegenheit. Aber wenn wir die Ursprungssituation der Gleichnisse zumeist auch nicht kennen, so kennen wir doch ihren Sprecher so weit, daß wir um die eschatologische Ausrichtung seiner Botschaft wissen, und dürfen davon unter gar keinen Umständen abstrahieren. Denn Jesus kam nicht, um allgemeine religiöse oder moralische Wahrheiten zu verkündigen, sondern um zu sagen, wie es sich mit der angebrochenen Basileia verhält, daß nämlich Gott dem Menschen in Gnade und Forderung nahegekommen sei. Er brachte und lebte die Freiheit der Kinder Gottes, die Kinder und frei nur bleiben, solange sie im Vater ihren Herrn finden.

7. *Schluß*. Was ist der Sinn dieser mehr als flüchtigen Skizze, die sorgfältig und einigermaßen vollständig auszuführen den Rahmen eines Einzelvortrages bei weitem sprengen würde? Bin ich nun nicht doch auf den Weg zurückgeraten, dessen Problematik aufzuweisen mein ursprüngliches Anliegen war? Ergeben sich nun nicht doch einige Schwerpunkte, von denen her man erneut, wenngleich in äußerster Vorsicht und Zurückhaltung, so etwas wie ein Leben Jesu rekonstruieren könnte? Ich würde eine solche Meinung als Mißverständnis ablehnen. Bei einem Leben Jesu kann man schlechterdings nicht auf äußere und innere Entwicklung verzichten. Von der letzten wissen wir jedoch gar nichts, von der ersten fast nichts außer dem Wege, der von Galiläa nach Jerusalem, von der Predigt des nahen Gottes in den Haß des offiziellen Judentums und die Hinrichtung durch die Römer führte. Nur Phantasie kann sich zutrauen, aus die-

sen kümmerlichen Anhaltspunkten das Geflecht einer auch im einzelnen nach Ursache und Wirkung bestimmbaren Historie herauszuspinnen.

Umgekehrt kann ich allerdings auch nicht zugeben, daß angesichts dieses Sachverhaltes Resignation und Skepsis das letzte Wort behalten und zum Desinteressement am irdischen Jesus führen dürften. Damit würde nicht nur das urchristliche Anliegen der Identität des erhöhten mit dem erniedrigten Herrn verkannt oder doketistisch entleert, sondern auch übersehen, daß es nun doch Stücke in der synoptischen Überlieferung gibt, welche der Historiker als authentisch einfach anzuerkennen hat, wenn er Historiker bleiben will. Worum es mir geht, ist der Aufweis, daß aus dem Dunkel der Historie Jesu charakteristische Züge seiner Verkündigung verhältnismäßig scharf erkennbar heraustreten und die Urchristenheit ihre eigene Botschaft damit vereinte. Die Problematik unseres Problems besteht darin, daß der erhöhte Herr das Bild des irdischen fast aufgesogen hat und die Gemeinde dennoch die Identität des erhöhten mit dem irdischen behauptet. Die Lösung dieser Problematik aber kann nach unsern Feststellungen aussichtsvoll nicht von vermeintlich historischen bruta facta, sondern einzig von der Verbindung und Spannung zwischen der Predigt Jesu und der seiner Gemeinde her angegriffen werden. Die Frage nach dem historischen Jesus ist legitim die Frage nach der Kontinuität des Evangeliums in der Diskontinuität der Zeiten und in der Variation des Kerygmas. Solcher Frage haben wir uns zu stellen und darin das Recht der liberalen Leben-Jesu-Forschung zu sehen, deren Fragestellung wir nicht mehr teilen. Die Predigt der Kirche mag sich anonym vollziehen. Bei ihr kommt es nicht auf die Person, sondern auf die Botschaft an. Aber das Evangelium selber ist nicht anonym, oder es wird in Moralismus und Mystik führen. Das Evangelium ist an den gebunden, der sich vor und nach Ostern den Seinigen als Herr offenbarte, indem er sie vor den nahen Gott und damit in die Freiheit und Verantwortung des Glaubens stellte. Er tat es einst ohne jede ausweisbare Legitimation und selbst ohne den Anspruch, der Messias zu sein, und tat es doch in der Vollmacht dessen, den das vierte Evangelium den eingeborenen Sohn nennt. Man kann ihn deshalb weder religionsgeschichtlich noch psychologisch noch historisch letztlich einordnen. Wenn irgendwo, dann gilt von ihm geschichtliche Kontingenz. Das Problem des historischen Jesus ist insofern nicht unsere Erfindung, sondern das Rätsel, das er selber uns aufgibt. Der Historiker mag dieses Rätsel feststellen, aber er löst es nicht. Gelöst wird es allein von denen, die seit Kreuz und

Auferstehung ihn als den bekennen, der er irdisch nicht zu sein beanspruchte und doch schon wurde, nämlich als ihren Herrn und den Bringer der Freiheit der Gotteskinder, welche das Korrelat der Gottesherrschaft ist. Denn seiner Kontingenz entspricht diejenige des Glaubens, für den sich die Geschichte Jesu neu ereignet, nun als die Geschichte des erhöhten und gepredigten Herrn und doch wie einst als irdische Geschichte, in welcher der Zuspruch und Anspruch des Evangeliums begegnet.

---

# Schriftzitate und Textüberlieferung in der Apostelgeschichte

Von Ernst Haenchen

Die Fragen der neutestamentlichen Textgestalt werden heute nicht mehr mit dem erbitterten Eifer behandelt, mit dem man früher über die Priorität des „neutralen" oder des „westlichen" Textes stritt. Wir wissen heute: beide Textformen sind sehr alt. Sie haben schon im 2. Jahrhundert nebeneinander bestanden [1]. Auch diejenigen Forscher, welche den einen dieser Texte vorziehen, sind dennoch bereit, die Lage in jedem Einzelfall besonders zu prüfen [2]. Die Zeiten sind also – wenigstens in dieser Hinsicht – friedlicher geworden. Trotzdem geht das Ringen der beiden Textformen weiter, und es hat den Anschein, als gewinne der „westliche" Text gegenwärtig verlorenes Terrain zurück. Matthew Black hat unlängst nachzuweisen versucht, daß gerade die Handschrift D, eine Hauptvertreterin des „westlichen Textes", besonders viele Aramaismen enthalte und somit die ursprüngliche Text-

---

[1] Für den „westlichen" Text ist das dadurch erwiesen, daß ihn schon Marcion, Tatian und Irenäus vertreten. Andererseits kann man $P^{52}$ (erste Hälfte des 2. Jahrhunderts) als Zeugen des B-Textes anführen; für die Apostelgeschichte kommt $P^{45}$ (Anfang des 3. Jahrhunderts) in Frage.

[2] „So kommen wir zu dem Schluß, daß man zwar im allgemeinen einer bestimmten Familie den Vorzug geben kann, aber daß es daneben durchaus wahrscheinlich ist, daß andere Familien gelegentlich richtigere Lesarten bieten": Frederic Kenyon, Der Text des Neuen Testaments der griechischen Bibel, Göttingen 1952, S. 157. Vgl. auch W. G. Kümmel, Textkritik und Textgeschichte (ThR N.F. 11, 1939, S. 105).

gestalt am deutlichsten durchscheinen lasse[1]. Und LUCIEN CERFAUX hat in einem vielbeachteten Aufsatz, dessen Überschrift wir übernommen haben, seine Untersuchung mit dem Ergebnis abgeschlossen, daß D in gewissem Umfang rehabilitiert sei[2]. Da eigene Studien uns andere Schlüsse nahelegen, mag es uns gestattet sein, das Thema CERFAUX's noch einmal aufzunehmen.

Um den Vergleich mit der außerordentlich anregenden Untersuchung CERFAUX's zu erleichtern, wollen wir die alttestamentlichen Zitate in der Apostelgeschichte in derselben Reihenfolge wie er betrachten und zunächst diejenigen Fälle ins Auge fassen, in denen jeweils nur eine einzige alttestamentliche Stelle zitiert wird. Wir beginnen bei solchen Zitaten, welche mit großer Genauigkeit der LXX entsprechen.

*I a*[3]. In der Pfingstpredigt des Petrus wird Ps 16, 8–11 angeführt (Apg 2, 25–28). Es liegen hier nur zwei textliche Differenzen vor. Einmal fügen ℵ, D und die Peschitto zu *κύριον* (Vs 25) noch *μου* hinzu. Ebenso liest d, das lateinische Gegenüber von D, nicht aber der lateinische Irenäustext. Dieser Befund dürfte besagen, daß es sich nicht um eine rein „westliche" Lesart handelt. *Κύριόν μου* würde zwar dem (als אדני ausgesprochenen) יהוה des masoretischen Textes entsprechen. Aber an unserer Stelle ist das (in der LXX fehlende) Wort *μου* gerade nicht am Platz. Denn es läßt den Leser bei dem „Herrn" an Christus denken, und dabei ist doch Gott gemeint.

Die zweite Differenz besteht in Vs 26. Hier weichen B, ℵ und Clem Al von der LXX ab, indem sie das Wort *μου* vor *ἡ καρδία* stellen. Diese Wortstellung finden wir in Apg 21, 13, und dort ist sie, weil rhetorisch bedingt, die rechte. Hier dagegen wird man mit CERFAUX diese „Eleganz" unpassend finden. Aber man darf dieses Ergebnis nicht als Beweis für die Überlegenheit des D-Textes buchen! D ist ja hier neben AC 81 nur einer der alten Zeugen, welche die Wortfolge *ἡ καρδία μου* vertreten.

*I b*[4]. Etwas später (Apg 2, 35) wird in derselben Rede auch Ps 110, 1 zitiert. Hier stoßen wir auf eine kleine Abweichung, welche dem Erklärer erheblich mehr Mühe bereitet, als man zunächst ahnt. Da sie aber die Eigenart von D erhellt, sei darauf eingegangen. B liest *λέγει*

---

[1] MATTHEW BLACK, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, Oxford 1946. Vgl. dazu Anm. 1, S. 155.

[2] LUCIEN CERFAUX, Citations scripturaires et tradition textuelle dans le Livre des Actes, in „Aux sources de la tradition chrétienne", Mélanges offerts à M. Maurice Goguel. Neuchâtel-Paris 1950, S. 43–51. Im folgenden zitiert mit „CERFAUX" und Seitenzahl.

[3] CERFAUX S. 44.

[4] CERFAUX S. 44. Vgl. dazu H. VON SODEN, Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, Bd I, S. 1815.

*δὲ αὐτός· εἶπεν κύριος κτλ.*, wobei *εἶπεν* mit dem Wortlaut der LXX übereinstimmt. Der lateinische Irenäustext lautet: „dicit autem ipse: dixit dominus etc." Er stimmt also genau mit dem B-Text überein. Sehr überraschend ist nun der Wortlaut von D: *εἴρηκεν γὰρ αὐτός· λέγει κύριος κτλ.* CERFAUX verweist mit Recht auf Lk 20, 42, wo D bei beiden Verben die Präsensform *λέγει* bietet. Das zweite *λέγει*, das dem Zitat selbst angehört, ist hier durch eine ganze Reihe altlateinischer Handschriften gedeckt. Damit wird deutlich: es handelt sich um zwei voneinander zunächst unabhängige Probleme. Einmal haben wir zu erklären, wie das *εἴρηκεν* bei D zustande gekommen ist, zum andern aber, weshalb D das *εἶπεν* des B-Textes durch *λέγει* ersetzt hat. Die zweite Frage wird durch den Befund von Lk 20, 42 beantwortet: Das Psalmwort ist offensichtlich auch in dieser präsentischen Form tradiert worden, wie die altlateinischen Handschriften zeigen. Anders steht es mit der Sonderlesart von D, *εἴρηκεν*. Sie läßt sich nur als wörtliche Wiedergabe eines lateinischen „dixit" verstehen. Vermutlich las D in seiner Vorlage: *λέγει γὰρ αὐτός· λέγει κύριος κτλ.*, und am Rande fand er das (durch Rückübersetzung aus dixit entstandene) *εἴρηκεν* notiert, welches das zweite *λέγει* ersetzen sollte. Fälschlich hat er es aber für das erste *λέγει* eingesetzt.

Diese Erklärung mag zunächst weithergeholt erscheinen. Aber vergessen wir nicht: D ist der griechische Teil eines bilinguen Kodex, und bei der Entstehung und Tradierung einer solchen zweisprachigen Handschrift herrschten andere Bedingungen als sonst. Hier mußten sich ja die beiden Texte – in unserm Fall der griechische und der lateinische – genau entsprechen. Das führte nicht selten zu starker gegenseitiger Beeinflussung und den damit nahegelegten Fehlern[1].

---

[1] Solche zweisprachigen Handschriften wurden in Gegenden und Zeiten notwendig, wo der heilige Text im Gottesdienst noch auf Griechisch verlesen, aber dann – wahrscheinlich Stichos für Stichos – in die Volkssprache übersetzt wurde. D nimmt noch die linke, die Ehrenseite des Kodex ein, während der lateinische Text (d) rechts steht. Bei der bilinguen Handschrift des Kodex Laudianus steht der lateinische Text (e) schon links, der griechische (E) rechts.

Als Probe für die durch Beeinflussung entstehenden Fehler möge zunächst Apg 13, 28 f. dienen. Hier schreibt D nach *παρέδωκαν Πιλάτῳ* unter Einfluß des lateinischen „ut interficeretur": *ἵνα*, fährt dann aber nicht fort mit *ἀναιρεθῇ*, sondern mit *εἰς ἀναίρεσιν*! In Vs 29 schreibt er zunächst *ἐτέλουν πάντα τὰ περὶ αὐτοῦ γεγραμμένα*. Durch den lateinischen Text „omnia, quae de illo scripta sunt" (d) läßt er sich aber dazu verleiten, noch das Wort *εἰσιν* hinzuzufügen, obwohl er hinter *πάντα* kein Relativpronomen eingefügt hat. Gleich darauf ändert er den überlieferten Text *καθελόντες . . . ἔθηκαν εἰς μνημεῖον* unter dem Einfluß des lateinischen Textes „deposuerunt et posuerunt in monumento" (d) so ab, daß er nach *καθελόντες . . .* fortfährt *καὶ ἔθηκαν*!

Das ist einer jener Fälle, die BLACK als Aramaismen erklärt. Im Aramäischen kann ja auf ein Partizip ein mit ו angeschlossenes verbum finitum folgen, z. B.

In summa: Das Zitat ist von einigen Handschriften des „westlichen" Textes, aber nicht von diesem als solchen, in präsentischer Form überliefert worden, und diese ist sekundär. Sekundär ist aber auch die – durch ein Versehen entstandene – Sonderlesart von D, *εἴρηκεν*.

Sowohl B א wie D haben weiter gegen die LXX den Artikel vor *κύριος* fortgelassen, damit der Leser dieses Wort nicht auf Jesus, sondern auf Gott beziehe (Cerfaux). Dagegen ist D die einzige Handschrift, welche das *ἄν* nach *ἕως* fortläßt. Auch hier könnte der lateinische Text der Anlaß sein (d: donec ponam; Iren.: quoadusque ponam), der das *ἄν* ja nicht wiedergeben konnte.

*I c*[1]. In dem Gebet der Gemeinde Apg 4, 25 f. wird Ps 2, 1 f. angeführt. Der schwierige Text bei B setzt die Anrede an Gott mit den Worten fort: *ὁ τοῦ πατρὸς ἡμῶν διὰ πνεύματος ἁγίου στόματος Δαυεὶδ παιδός σου εἰπών*. Nach Ropes[2] hängt *πνεύματος ἁγίου* von *στόματος* ab. Dann wäre der Satz zu übersetzen: „der durch den Mund des heiligen Geistes, unsern Vater David, deinen Knecht, gesprochen Habende". Aber selbst wenn man die ungewöhnliche Bezeichnung Davids als Mund des heiligen Geistes hinnehmen wollte, so wäre die Voranstellung der Worte *τοῦ πατρὸς ἡμῶν* doch äußerst unwahrscheinlich. Man wird vielmehr mit Cerfaux diese Stelle als verderbt beurteilen. Nur muß man zugleich eingestehen, daß auch die Lesarten von D, d und Irenäus bloß Versuche sind, mit diesem verderbten Text irgendwie fertig zu werden. D schreibt: *ὃς διὰ πνεύματος ἁγίου διὰ στόματος λαλήσας* (sic!) *Δαυεὶδ παιδός σου*. Das Relativum *ὃς* (statt des Artikels *ὁ*) erklärt sich ungezwungen aus der Rückwirkung des lateinischen Textes, der die griechische Partizipialkonstruktion durch einen Relativsatz wiedergab: qui locutus est (d). D ist freilich hier wie so oft inkonsequent gewesen: er hat das Relativum übernommen, aber die entsprechende Verwandlung des Partizips in eine finite Verbform unterlassen. Die ungeschickt neben-

---

Dan 2, 5: עֲנַר מִלְּבָא וְאָמַר. Aber die soeben für D angeführten Beispiele, welche sich reichlich erweitern lassen, zeigen deutlich, daß es sich nicht um Aramaismen handelt, sondern um den vom Schreiber nicht kontrollierten Einfluß des lateinischen Textes. Diese These läßt sich schlagend beweisen durch einen Fall wie Apg 19, 29. Der ℵ-Text bot *ὥρμησαν . . συναρπάσαντες*, d dagegen las: impetumque fecerunt et rapuerunt. Daraus bildet D den Mischtext: *ὥρμησαν καὶ συναρπάσαντες*, was man nicht mehr als Aramaismus ausgeben wird. Damit ist freilich nur eine einzelne These Blacks besprochen, und auch das nur andeutend.

[1] Cerfaux S. 44.

[2] The Beginnings of Christianity. Part I: The Acts of the Apostles. Edited by F. J. Foakes Jackson and Kirsopp Lake. Vol III: The Text of Acts, by James Hardy Ropes, London 1926, S. 40 f. Im folgenden wird dieser Textband der Beginnings zitiert „Beginnings" mit Band- und Seitenzahl.

einander stehenden Wendungen *διὰ πνεύματος ἁγίου* und *διὰ στόματος Δαυείδ* raten dringend davon ab, den Text von D hier als ursprünglich zu beurteilen. D hat zwar, indem er *τοῦ πατρὸς ἡμῶν* fortließ, etwas Luft geschafft. Aber den Rest des Satzes hat er nicht wirklich bewältigt. Der Lateiner d – hier sein Vorbild – hat mit qui per spiritum sanctum per os locutus est David puero tuo (sic!) den Satz auch nicht in Ordnung zu bringen vermocht. Am besten hat sich der lateinische Irenäustext aus der Affäre gezogen: qui per spiritum sanctum ore David patris nostri pueri tui . . . Aber auch diese Fassung verrät sich immer noch als Bearbeitung des verderbten B-Textes, des ältesten, den wir an dieser Stelle besitzen.

Ropes[1] meint, die Streichung von *τοῦ πατρὸς ἡμῶν* und *πνεύματος ἁγίου* als eingedrungener Glossen sei eine zu leichte Lösung. Es gilt jedoch zu sehen, daß *πνεύματος ἁγίου* hier innerlich unmöglich ist: Daß er durch den heiligen Geist spricht, kann man sinnvoll nur von einem Menschen aussagen, nicht aber von Gott. Also sind diese Worte ein Zusatz eines Schreibers, der ohne allzuviel Nachdenken die bei Anführung eines Schriftwortes beliebte Erwähnung des heiligen Geistes nachtrug. Die Worte *τοῦ πατρὸς ἡμῶν* – auch sie sicherlich dem Schreiber als Bestandteil einer liturgischen Formel vertraut – waren offensichtlich als Ergänzung von „David" gedacht an den Rand geschrieben worden und sind dann an falscher Stelle in den Text eingefügt worden. Es ergibt sich also: Cerfaux ist zweifellos im Recht, wenn er hier den B–Text als verderbt ansieht. Dagegen können wir ihm nicht folgen, wenn er nun den D-Text für ursprünglich erklärt: dieser ist vielmehr hier jünger als der verderbte B-Text, den er bessern will.

*I d*[2]. Paulus führt in seiner Predigt Apg 13, 33 auch Ps 2, 7 ff. an. An dieser Stelle fällt zweierlei auf. Einmal: D bezeichnet den zitierten Psalm als den ersten, B als den zweiten. Die durch D d g Or Hil bezeugte Zählung entspricht der des hebräischen Alten Testaments[3], die von B dagegen der Zählung der LXX. Cerfaux hat – wohl mit Recht – nicht übel Lust, beiden die Lesart von $P^{45}$ vorzuziehen: *ὡς καὶ ἐν τοῖς ψαλμοῖς γέγραπται.* Denn bei der Zitierung der gleichen Stelle in Lk 20, 42 wird auch keine Zahl angegeben, sondern es heißt: „wie auch in den Psalmen geschrieben steht".

D d $sy^{hmg}$ haben das Zitat durch die Hinzufügung von Ps 2, 8 erweitert. Hat diese Ausweitung des Zitats theologische Bedeutung?

---

[1] Beginnings Bd 3, S. 40.
[2] Cerfaux S. 44 f. Vgl. Billerbeck Bd 2, S. 725.
[3] Billerbeck Bd 2, S. 275.

Cerfaux setzt – falls wir ihn richtig verstehen – bei seiner Besprechung dieser Stelle voraus: Nach der Theologie der Apostelgeschichte wird die Verheißung an die Väter durch die Sendung des Geistes erfüllt (2, 36). Damit erhebt sich für ihn die Schwierigkeit, daß an unserer Stelle die Erfüllung der Verheißung in anderer Weise verstanden wird: sie erfüllt sich in der Auferstehung Christi.

Aber jene Voraussetzung scheint uns nicht zuzutreffen. In Wirklichkeit ist für die Apostelgeschichte die Auferstehung Christi die Erfüllung der Verheißung an die Väter. Aber dieser Grundgedanke kann nun, je nach dem Zusammenhang, in dem er auftritt, mit andern Gedanken verknüpft werden. In der Pfingstpredigt des Petrus gilt es, die Auferstehung – und die damit zusammengeschaute Inthronisation – Christi mit der Sendung des Geistes zu verknüpfen, welche im Vordergrund dieser Szene steht. Bei der Pauluspredigt in Antiochien ist die Lage anders. Hier geht es um den Nachweis, daß Christus, anders als David, der Verwesung entrückt ist. Das läßt sich mit dem Gedanken jener Verheißung gut verbinden: wenn Christus auferstanden und auf Gottes Thron gelangt ist (denn nicht daß er auf Davids Thron, sondern auf Gottes Thron kommt, ist der Inhalt der Verheißung; vgl. „Setze dich zu meiner Rechten!"), dann ist er damit selbstverständlich der Verwesung auf immer entrissen.

In alledem unterscheiden sich der B- und der D-Text nicht voneinander. Was geschieht nun aber, wenn der von D und Genossen vertretene Text das Zitat erweitert? Jetzt wird hinzugefügt: Die Heiden sind das Erbe Christi, der die Enden der Erde in Besitz nimmt. Damit wird der Schwerpunkt der Pauluspredigt auf die weltumspannende Heidenmission verschoben. Das widerstreitet aber der vorausgesetzten Situation: Paulus kann in dieser Missionspredigt, welche sich an die Juden und ihre Proselyten wendet – vergessen wir nicht: der Bruch mit der Synagoge ist hier noch nicht erfolgt! –, nicht schon die Heidenmission proklamieren. Damit verrät sich die Einfügung des neuen Verses als eine unbedachte Erweiterung. Sie entspricht der Lage, welche zur Zeit dieser Erweiterung herrschte. Es gibt aber noch eine zweite Beobachtung, welche die Hinzufügung dieses Verses als sekundär erweist: von dem Gedanken der Gewinnung der Heidenwelt führt keine Brücke zu dem nächsten Vers, der von Christi Erhabenheit über die Verwesung handelt.

Mit andern Worten: der Text von B ist ursprünglich. Der „westliche" Text wollte ihn – aus seiner Heidenfreundlichkeit[1] – durch die Erweiterung des Zitats verbessern und hat dabei fehlgegriffen.

[1] P. H. Menoud spricht statt von Heidenfreundlichkeit von der Judenfeind-

*I e*[1]. Nach diesen vier Zitaten aus den Psalmen, welche sehr treu den LXX-Text wiedergeben, erwähnt CERFAUX die Anführung von Jes 53, 7 f. in Apg 8, 32 f., die sich ebenfalls genau an den LXX-Text hält. D fehlt hier.

*I f*[2]. Auch für Apg 28, 26 f. mit seinem LXX-treuen Zitat von Jes 6, 9 f. fehlt D. Dagegen ist dieses Prophetenwort in gleicher Gestalt Mt 13, 14 f. angeführt, während Joh 12, 39–41 und Mk 4, 12 eine andere Tradition erscheint. CERFAUX macht auf die Variante *ἐβαρύνθη* statt *ἐπαχύνθη* in ℵ gig aufmerksam, sie wird nicht ohne Einfluß des unmittelbar folgenden *βαρέως ἤκουσαν* entstanden sein.

*I g*[3]. Mit dem Zitat von Jes 66, 1 f. in der Stephanusrede (Apg 7, 49) beginnt ein neuer Abschnitt in CERFAUX's Aufsatz: nun kommen Stellen zur Besprechung, die nicht mehr genau mit dem Wortlaut der LXX übereinstimmen. In Apg 7, 49 unterscheiden sich sowohl der B- wie der D-Text von der LXX in zwei Punkten: einmal werden nun hinter den ersten Teil der Doppelfrage die Worte „spricht der Herr" eingeschoben, zweitens wird der Aussagesatz „denn all dieses hat meine Hand gemacht" in eine Frage verwandelt: „hat nicht meine Hand all dieses gemacht?". Dieser Wortlaut beweist auf alle Fälle, daß Lukas dieses Zitat nicht unmittelbar aus der LXX entnommen hat. Denn dafür, daß er es selbst in dieser Weise umgebildet hat, ist kein Anlaß erkennbar. Lukas wird also bei dieser Wiedergabe einer unter den Christen seiner Zeit und Umgebung gängigen Tradition gefolgt sein. Nun erhebt sich aber erst das eigentliche Problem dieser Stelle. Wir können von den anderen, kleineren Unterschieden zwischen dem B- und D-Text absehen. Wichtig dagegen ist die anscheinende Kleinigkeit, daß D d mit der LXX *ποῖος τόπος* lesen, während B d Barn Cypr *τίς τόπος* bieten. Nach der communis opinio hat gerade B die Eigenart, den Actatext der LXX anzugleichen. CERFAUX ist deshalb nicht geneigt, hier das Gegenteil anzunehmen und den Text von B für ursprünglich zu erklären. B und Barn seien vielmehr unabhängig voneinander auf *τίς τόπος* gekommen. Diese Erklärung reicht jedoch nicht aus. Einmal zeigt die allgemeine Erfahrung, die wir mit Texten machen, daß bei zwei nacheinander folgenden Wendungen die Angleichung der zweiten an die erste wahrscheinlicher ist als die nachträgliche Differenzierung. Sodann aber zeigt die Übereinstimmung von B d Barn Cypr, daß hier eine gemeinsame Tradition benutzt wird. Wenn man DODDS Abneigung gegen die Annahme

---

schaft D.s (The Western text and the theology of Acts, in „Studiorum Novi Testamenti Societas, Bulletin II", 1951, S. 19–32; vgl. bes. S. 28 f.).

[1] CERFAUX S. 45. [2] CERFAUX S. 45. [3] CERFAUX S. 45 f.

frühchristlicher Testimonienbücher teilt[1], braucht man sich diese Tradition nicht als schriftliche vorzustellen. Eines Tages wird eine solche Tradition freilich aufgeschrieben werden, und bei Cyprian ist dieses Stadium erreicht. Es ist schwer zu sagen, wann man vor ihm mit solchen Aufzeichnungen begonnen hat. Wir werden später diese Frage noch einmal aufnehmen. Vorerst bleibt als festes Ergebnis, daß an unserer Stelle D dem LXX-Text näher steht als B.

*I h*[2]. Schwierig ist auch der nächste Fall, das Zitat von Jes 49, 6 in der Paulusrede Apg 13, 47. Der LXX-Text dieser Stelle lautet: *ἰδοὺ δέδωκά σε εἰς διαθήκην γένους εἰς φῶς ἐθνῶν*. Der hebräische Text hat keine Entsprechung zu *ἰδού* und zu *εἰς διαθήκην γένους*. Der Actatext unterscheidet sich auf alle Fälle in zwei Punkten von der LXX: er hat für das ungriechische *δέδωκα* eingesetzt *τέθεικα*, und er hat die Worte *εἰς διαθήκην γένους* entweder nicht vorgefunden oder fortgelassen. Soweit ist die Lage klar. Wie ist aber der Unterschied des B-Textes (*τέθεικά σε εἰς φῶς ἐθνῶν*) und des D-Textes (*ἰδοὺ φῶς τέθεικά σε τοῖς ἔθνεσιν*) zu erklären? Cerfaux nimmt drei Stadien der Entwicklung an: (1) der LXX-Text; (2) durch Verbesserung des barbarischen *εἰς φῶς ἐθνῶν* und durch Voranstellung des betonten Wortes *φῶς* entsteht daraus der ursprüngliche lukanische, heute noch von D (gig) Cypr bezeugte Text; (3) Wiederangleichung dieses Textes an die LXX, aber ohne *ἰδού*: der B-Text. Diese Entwicklung ist u. E. äußerst unwahrscheinlich. Wenn Lukas das barbarische Judengriechisch der LXX in gutes Griechisch verbessert hatte, bestand für die Alexandriner, auf welche die 𝔊-Rezension zurückgeht, nicht der geringste Anlaß, den Text in jenes aufgegebene „barbarische"[3] Griechisch wieder zurückzuverwandeln. Überdies paßt das Fehlen von *ἰδού* im B-Text auch nicht gut in diese Konstruktion. Dagegen ist die umgekehrte Entwicklung ohne weiteres verständlich: der (nicht unmittelbar nach dem Wortlaut der LXX geschaffene) dem hebräischen Text nahestehende Wortlaut von B ist ursprünglich. Er ist in gutes Griechisch verwandelt worden, wobei man das zu der pathetischen Wortstellung passende *ἰδού* wieder aufnahm. Wie man sich aber auch entscheidet, deutlich ist, daß der lukanische Text nicht unmittelbar aus der LXX gewonnen ist, es sei denn, man setzt eine außerordentlich freie Behandlung durch Lukas voraus. Dagegen aber sprechen die Stellen, welche mit höchster Treue gegen die LXX zitiert werden.

*I i*[4]. Bei dem nächsten Zitat, Hab 1, 5 in Apg 13, 41, stimmen B

[1] Dodd, According to the Scriptures, 1950.
[2] Cerfaux S. 46.
[3] Ropes, Beginnings Bd 3, S. 128.
[4] Cerfaux S. 46.

und D fast völlig überein. Der Actatext (oder seine Vorlage) läßt *καὶ ἐπιβλέψατε* und *θαυμάσια* aus und fügt zur Verdeutlichung *ὑμῖν* hinzu. B hat das betonte *ἔργον* wiederholt; derartige Wiederholungen finden sich öfter bei B. Sie sind kaum ursprünglich. B weicht also hier, genau genommen, noch etwas weiter von der LXX ab. Inhaltlich besagen diese Änderungen jedoch nichts. Die eigentliche Änderung erfolgt erst unmittelbar nach dem Zitat; dort schieben D d die Worte ein: *καὶ ἐσίγησαν,* die möglicherweise auf das *καὶ ἐσίγησεν* 614 sy$^{hmg}$ zurückgehen.

*I k*[1]. Einen ganz anderen Charakter trägt die nächste behandelte Stelle, die Anführung von Amos 5, 25–27 in Apg 7, 42 f. Der B und D gemeinsame Text schreibt statt *ἑαυτοῖς* deutlicher *προσκυνεῖν αὐτοῖς* und läßt *ὑμῶν* nach *θεοῦ* aus, um das Mißverständnis zu vermeiden, als wäre Rompha/Remphan der Gott Israels gewesen (Ropes[2]). In zwei Punkten weichen B und D voneinander ab: B hat die Worte „in der Wüste" fortgelassen; D steht also hier der LXX näher. Ferner haben B h *ἐπέκεινα Δαμασκοῦ* durch *ἐπέκεινα Βαβυλῶνος* ersetzt, während D (perp) gig (e) *ἐπὶ τὰ μέρη Βαβυλῶνος* schreiben. Es ist deutlich, daß der ursprüngliche Text bei B vorliegt: Lukas hat das überlieferte Damaskus kurzerhand in Babylon verwandelt, um der von der Prophetenstelle nicht berücksichtigten babylonischen Gefangenschaft gerecht zu werden. Bei dieser äußerlich geringen Textänderung ergab sich aber der Mißstand, daß die neue Aussage ungenau war – die Juden waren ja nicht über Babylon hinaus deportiert worden. Deshalb haben D und Genossen den B-Text in *ἐπὶ τὰ μέρη Βαβυλῶνος* verbessert. Der umgekehrte Vorgang (für den Cerfaux eintritt) ist unwahrscheinlich.

*I l*[3]. Bei dem berühmten Zitat von Joel 3, 1–5 in Apg 2, 17–21 findet Cerfaux im B-Text wieder eine nachträgliche Angleichung an die LXX – schon Ropes hatte mit einer solchen Möglichkeit gerechnet. Beide Forscher werden u. E. dem Textbefund hier nicht ganz gerecht. Der Actatext (B und D) schiebt nach den ersten Worten ein *λέγει ὁ θεός* (D: *κύριος*); außerdem bringt er die Jünglinge vor den Alten. Wichtiger ist, daß er aus den Sklaven und Sklavinnen der Juden Knechte und Mägde Gottes macht, indem er zu *δούλους* und *δούλας* das Wort *μου* hinzufügt. Damit wird das Joelwort der eigenen Lage entsprechend abgeändert. Außerdem hat Lukas die Wunder genau gegliedert: *τέρατα* oben am Himmel und *σημεῖα* (man denkt an die Wundertaten der Apostel) auf Erden.

Der D-Text hat *πᾶσαν σάρκα* in den Plural verwandelt, und diese

[1] Cerfaux S. 46 f. [2] Beginnings Bd 3, S. 70. [3] Cerfaux S. 47.

auch sprachlich höchst auffallende Änderung hat (trotz CERFAUX's Einspruch) großes theologisches Gewicht: wie in I d wird wieder die Universalität der christlichen Mission berücksichtigt, die sich nicht bloß an das Volk Israel wendet, sondern an alle Menschen. Das meint die kühne Bildung *πάσας σάρκας*. Dieselbe Intention erklärt nun aber auch die andere von der LXX abweichende Lesart: es handelt sich nicht bloß um die Söhne und Töchter der Juden; deshalb wird das *ὑμῶν* entweder durch *αὐτῶν* ersetzt oder aber es kann auch, so bei den Jünglingen und Alten, ganz fortbleiben. Damit widerspricht D freilich der lukanischen Konzeption, die in der Pfingstpredigt des Petrus keineswegs eine Heidenpredigt sieht (erst mit der Bekehrung des Cornelius durch Petrus wird die Heidenmission eröffnet; vgl. Apg 15, 7[1]), sondern eine Predigt an die Juden aus aller Welt.

Aber auch eine zweite Änderung des D-Textes steht in Spannung zu der Haltung des Lukas. Er ist keineswegs der Meinung, daß mit Pfingsten und der Kirche die Endzeit angebrochen ist. Seine Eschatologie (man beachte besonders das „vor all diesem aber" in Lk 21, 12!) unterscheidet sich von der des Markus gerade dadurch, daß Lukas die Zeit der Kirche als eine Epoche betrachtet, welche sich zwischen das Erdenleben Jesu und seine Wiederkunft einschiebt und nicht jene eschatologische Qualität wie bei Markus besitzt. Darum ist der Ersatz von *μετὰ ταῦτα,* das genau zu der lukanischen Anschauung paßte, durch *ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις* (gebildet aus *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις* Vs 18) eine – im Sinn des Lukas – unglückliche Änderung. Die Fortlassung von *ἐνυπνίοις* (Vs 17), der himmlischen Wunderzeichen (Vs 19) und des (durch ein Mißverständnis der LXX-Übersetzer zustandegekommenen) Wortes *ἐπιφανῆ* (Vs 19) kann man als stilistische Verbesserungen werten.

Sobald man die theologische Bedeutung der textlichen Besonderheiten im D-Text von Apg 2, 17 ff. erkannt hat, ist man nicht mehr versucht, den Text von B als eine nachträgliche Angleichung an die LXX aufzufassen. Nicht D, sondern B bietet hier den ursprünglichen Text.

In einem zweiten großen Abschnitt hat CERFAUX die „citations en serie" behandelt, also jene Fälle, in denen ein Text der Apostelgeschichte jeweils mehrere alttestamentliche Stellen in einem Zitat verbindet.

*II a*[2]. In Apg 1, 20 werden in dieser Weise Ps 69, 26 und 109, 8

---

[1] Vgl. MARTIN DIBELIUS, Die Bekehrung des Cornelius. In „Aufsätze zur Apostelgeschichte". Herausgegeben von HEINRICH GREEVEN, Göttingen 1951, S. 96–107. Im folgenden zitiert als „Aufsätze" und Seitenzahl.

[2] CERFAUX S. 48.

zitiert. CERFAUX erwägt hier die Möglichkeit, daß Lukas bereits eine christliche Tradition verwertet hat und daß diese Quelle schon den LXX-Text geändert hatte, um ihn auf das Geschick des Judas beziehen zu können. Das liegt in der Tat sehr nahe. Lukas wird hier einer Überlieferung der hellenistischen Gemeinde folgen, die beide Psalmverse auf Judas gedeutet hatte. Eine solche Deutung war nur dann möglich, wenn man statt *ἔπαυλις αὐτῶν* las *ἔπαυλις αὐτοῦ*; *ἐν τοῖς σκηνώμασιν αὐτῶν* ließ sich nicht derart ändern – es wurde ausgelassen. Aber auch *λάβοι*, der Ausdruck eines Unheilswunsches, mußte in *λαβέτω* geändert werden, wenn man eine göttliche Weisung darin finden wollte. Die ganze Auslegung war nur möglich, weil der Vers nicht im Zusammenhang des jeweiligen Psalms, sondern als ein geheimnisvolles Einzelorakel aufgefaßt wurde, das nur ein geistbegabter Lehrer in seiner christlichen Bedeutung enträtseln konnte[1]. Die Freiheit, mit der man dabei den LXX-Text verändert hat, ist erstaunlich.

*II b*[2]. In Apg 3, 22 f. sind Dt 18, 15. 19 und eine Wendung aus Lev 23, 29 miteinander verwoben. Da Lukas in Apg 7, 37 den Text noch einmal und in demjenigen Wortlaut anführt, welchen B in 3, 22 hat, kann man die Lesart von D in 3, 22, *ὡς ἐμοῦ*, mit CERFAUX für einen der vielen Schreibfehler der Handschrift halten. Allein der Text von d zeigt, daß man *ὡς ἐμοῦ* auch zum Folgenden ziehen konnte: „wie (ihr) mich selbst (gehört habt, so) sollt ihr (ihn) hören".

*II c*[3]. In Apg 13, 34 f. folgen Jes 55, 3 und (die auch in Apg 2, 25 ff. zitierte Stelle) Ps 16, 10 dicht aufeinander, verbunden durch das Stichwort *ὅσιος*. Dabei wird Jes 55, 3 nicht im vollen Wortlaut der LXX geboten (*διαθήσομαι ὑμῖν διαθήκην αἰώνιον, τὰ ὅσια Δαυὶδ τὰ πιστά*), sondern für *διαθήσομαι διαθήκην αἰώνιον* tritt (unter dem Einfluß des folgenden Zitats: CERFAUX) *δώσω* ein. Damit wandelt sich der Sinn der Stelle. Im hebräischen und auch im LXX-Text meinte sie: „ich will einen ewigen Bund mit euch schließen, getreu der dem David verheißenen Gnade". Jetzt aber können „die dem David gegenüber getroffenen göttlichen Verfügungen, die zuverlässigen"[4] sich inhaltlich nur auf die – mit Ps 16, 10 belegte – göttliche Verheißung des unzerstörbaren Auferstehungslebens für den kommenden Messias beziehen: „du wirst deinen Heiligen nicht die Verwesung sehen lassen". Die verkürzt wiedergegebene Jesajastelle wäre für sich allein gar nicht verständlich. Das spricht für die von CERFAUX geäußerte Vermutung, daß beide Stellen schon vor Lukas in einem

[1] Gegen DODD, According to the Scriptures. [2] CERFAUX S. 48.
[3] CERFAUX S. 48. [4] Vgl. WALTER BAUER, WTB[4] Sp. 1065.

Testimonienbuch vereint waren, wie das Rendel Harris schon 1920 vermutet hatte. B und D sind im Text des Zitats einig.

*II d*[1]. In Apg 15, 16 f. wird (etwas verkürzt) Amos 9, 11 f., am Anfang und Schluß mit einer Wendung aus Jer 12, 15 und Jes 45, 21 verbunden, angeführt. Die drei Stellen sind aber nicht nur durch das gemeinsame Thema, das Heilsgeschehen der Endzeit, zusammengehalten, sondern auch wortmäßig: *ἐπιστρέφειν* in Jer 12, 15 und Jes 45, 22, *ποιεῖν ταῦτα* in Amos 9, 12 und Jes 45, 21, *ἀνοικοδομεῖν* in Amos 9, 11 und Jer 12, 16.

D steht mit *ἐπιστρέψω* (B: *ἀναστρέψω*) und *κατεσκαμμένα* (B: *κατεστραμμένα*) der LXX näher, hat aber den Schluß ganz neu gestaltet: für *ποιῶν ταῦτα* schreibt er *ποιήσει ταῦτα* (und zwar, ohne davor das Relativpronomen einzufügen, das bei der Auflösung der Partizipialkonstruktion nötig wurde), und er weitet *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος* zu einem ganzen Satz aus (*γνωστὸν ἀπ' αἰῶνός ἐστιν τῷ κυρίῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ*), der – z. T. etwas abgewandelt – in der späteren Überlieferung heimisch geworden ist.

Für die Erklärung der eigenartigen Textform von Apg 15, 16 f. bietet sich zunächst der Gedanke an: Lukas selbst hat die Amosstelle frei wiedergegeben und, bibelkundig wie er war, mit Reminiszenzen aus verwandten Stellen verbunden. Dem scheint seine Einleitung des Zitats genau zu entsprechen: „Damit stimmen die Worte der Propheten überein, wie geschrieben steht". Aber *γέγραπται* deutet auf die Anführung einer bestimmten Schriftstelle; die allgemeine Angabe „die Worte der Propheten" besagt nur, daß der Verfasser die Fundstelle nicht näher bezeichnen will. Da die Apostelgeschichte, wie wir gesehen haben, an anderer Stelle die LXX-Lesart mit außerordentlicher Genauigkeit wiedergibt, liegt es hier näher, mit Cerfaux die Benutzung einer mit der LXX frei umgehenden Tradition anzunehmen, in der die drei Stücke aufeinander folgten.

D gibt die LXX hier noch etwas genauer wieder als B; seine Abweichung von ihr am Schluß des Zitats rührt daher, daß er die Wendung *γνωστὰ ἀπ' αἰῶνος* nicht mehr verstand und sie sich in einem ganz frei entworfenen Satz neu zurecht legen mußte.

*II e*[2]. Damit kommen wir zu einer besonders schwierigen, aber auch ertragreichen Stelle: dem Zitat von Ps 131, 11 und – im „westlichen" Text – 2. Sam 7, 12 f. in Apg 2, 30.

Statt *ἐκ καρποῦ τῆς κοιλίας* (Ps 131 und B) schreibt D: *ἐκ καρποῦ τῆς καρδίας*. Das ist kein Schreibfehler, sondern stammt von der Beeinflussung durch den lateinischen Text. Auch hier muß näm-

[1] Cerfaux S. 48 f. [2] Cerfaux S. 49.

lich (vgl. oben I b) bedacht werden: D ist nur die eine Hälfte einer griechisch-lateinischen Doppelhandschrift, und der Lateiner (d) hatte das Wort *κοιλία* hier mit „praecordia" übersetzt. Dies kann „Eingeweide", „Magen" bedeuten; in diesem Sinn ist es für *κοιλία* eingesetzt worden. D hat es aber offensichtlich in seiner zweiten Bedeutung „Herz" aufgefaßt, dies in *καρδία* rückübersetzt und statt *κοιλία* in den Text aufgenommen. In Wirklichkeit bezeugt also D indirekt hier die Lesart der LXX, *κοιλία*, und steht damit der LXX näher als B mit seinem Wort *ὀσφύος*.

Aber der „westliche" Text hat in diesem Vers – und damit stoßen wir auf ein noch wichtigeres Problem – einen Zusatz: *κατὰ σάρκα ἀναστῆσαι τὸν Χριστὸν καὶ. . .* Wie CERFAUX richtig sieht, enthält der B-Text eine gewisse Schwierigkeit: „Man sieht im B-Text nicht gut, welche Beziehung man zwischen diesen drei Dingen herstellen soll: der Eigenschaft des Propheten, die dem David zugeschrieben wird, dem Eid, der ihm geleistet worden ist, und der Voraussage der Auferstehung." Diese Schwierigkeit suchte der „westliche" Text zu beheben, indem er auf den Wortlaut von 2. Sam 7, 12 zurückgriff (*καὶ ἀναστήσω τὸ σπέρμα σου μετὰ σέ, ὃς ἔσται ἐκ τῆς κοιλίας σου*) und dementsprechend den Eid erweiterte: *ὤμοσεν . . . κατὰ σάρκα ἀναστῆσαι τὸν Χριστὸν καὶ. . . .* Der „westliche" Text geht hier im Grunde nicht anders vor als in den vielen Stellen der Apostelgeschichte, bei denen er – wie DIBELIUS gezeigt hat[1] – Nähte und Spannungen im überlieferten Text spürte und zu beseitigen suchte. In unserm Fall wird dabei deutlich, daß der „westliche" Text nicht mehr gemerkt hat, daß Auferstehung und Erhöhung ins unzerstörbare himmlische Leben als eine innere Einheit vorausgesetzt waren. Nur weil das nicht mehr gesehen wurde, empfand man den überlieferten Text hier als ergänzungsbedürftig (vgl. oben I d). Wir haben also hier keine Veranlassung, in der Erweiterung des „westlichen" Textes das Ursprüngliche zu suchen. Vielmehr hat sich auch hier der B-Text als die beste Überlieferung erwiesen.

*II f*[2]. Zwei „Mischzitate" bleiben noch zu besprechen. Zunächst das in Apg 3, 25: *καὶ (ἐν)ευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματί οου* (soweit wird Gen 22, 18 benutzt) *πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῆς γῆς* (hier ist Gen 12, 3 verwendet, abgesehen von dem Wort *πατριαί*, bei dem vielleicht Ps 21, 18 Pate gestanden hat: *προσκυνήσουσιν . . . πᾶσαι αἱ πατριαὶ τῶν ἐθνῶν*). D bleibt mit *ἐνευλογηθήσονται* genau bei der LXX im Unterschied von B (*εὐλογηθήσονται*).

[1] M. DIBELIUS, Der Text der Apostelgeschichte, 1941, „Aufsätze" S. 77–79.
[2] CERFAUX S. 50.

Ihrem eigentlichen Sinn nach wollten die alttestamentlichen Stellen sagen: Die Heiden werden in Abrahams Nachkommen die höchste Möglichkeit des Gesegnetseins erblicken und darum sich segnen mit dem Wunsch: Möchtest du so gesegnet sein wie Abraham! Wir müssen also *ἐνευλογηθήσονται* reflexiv verstehen und nicht passiv. So aber, als Passiv, faßt es unser Text auf. Vielleicht denkt Lukas hier, wo von einem „Bund mit den Vätern" gesprochen wird, an „alle Familien des Landes". Allerdings zeigt das folgende *πρῶτον* dann, daß der Segenskreis doch noch größer ist. Aber von den *ἔθνη* konnte Lukas hier nicht, wie die LXX in Gen 22, 18, reden, weil das allzu deutlich die Heidenmission angekündigt hätte. So hat sich Lukas wohl mit Bedacht den Ausdruck *πατριαί* ausgesucht.

*II g*[1]. Die letzte Stelle, die hier zu besprechen bleibt, ist Apg 13, 22. Hier sind nicht weniger als drei alttestamentliche Stellen zu einer Zitateinheit verbunden: „(einen Mann) nach meinem Herzen" stammt aus 1. Sam 13, 14: „einen Menschen nach meinem Herzen"; dagegen „ich fand David" aus Ps 89, 21: „ich fand David, meinen Knecht"; Jes 44, 28 endlich bringt die Worte *πάντα τὰ θελήματά μου ποιήσει.* B läßt die Worte „einen Mann" aus und liest dafür „den (Sohn) Isais". Das erinnert an 1. Clem 18, 1: „was aber sollen wir sagen von . . David, in bezug auf den Gott gesagt hat: 'ich fand einen Mann nach meinem Herzen, David den (Sohn) Isais'." Dieser letzte Ausdruck kommt 2. Sam 23, 1 und Ps 72, 20 vor. Wir sehen, wie hier sich verfestigende heilige Formeln miteinander wechselnde Verbindungen eingehen.

Damit haben wir die textkritische Untersuchung der Actazitate beendet. Es hat sich dabei als notwendig erwiesen, die hinter dem D-Text stehende Theologie mit zu berücksichtigen[2]. Die Textkritik kann ihre Arbeit nicht vollbringen, wenn sie dem theologischen Anliegen ihrer Texte nicht die gebührende Aufmerksamkeit schenkt.

Unser Ergebnis ist klar und einheitlich: Der D-Text ist dem von B in diesen Zitaten keineswegs überlegen. Von Cerfaux besonders hervorgehobene Fälle wie Apg 4, 25 f. (I c), 2, 30 (II e) sowie 2, 17–21, (I l), das Musterbeispiel für das angebliche Zurücklenken von B zur LXX, lassen bei genauer Prüfung erkennen, daß der B-Text auch hier dem von D vorausgeht. Damit soll keineswegs behauptet werden, der Text von B sei stets der ursprüngliche – in Apg 4, 25 z. B. ist er sicherlich verderbt, wie Cerfaux annimmt. Trotzdem bietet D auch hier kei-

---

[1] Cerfaux S. 50.
[2] Vgl. dazu den in Anm. 1, S. 158 genannten Aufsatz von P. H. Menoud.

nen älteren Text, wie deutlich wurde, sondern einen jüngeren, welcher den Schaden zu heilen versuchte.

Das durch D gegebene Problem ist äußerst komplex. Hier konnte nur eine seiner Seiten sichtbar werden. Aber vielleicht trägt das mit dazu bei, die Überschätzung des „westlichen" Textes etwas zu dämpfen, die sich in den letzten Jahren geltend gemacht hat.

---

# Mythus und Wort
# Theologische Überlegungen zu Karl Jaspers' Mythusbegriff

## Von Wolfhart Pannenberg

Seit der Entdeckung mythischer Züge in den biblischen Schriften ist die Frage gestellt, wie es sich mit dem Vorhandensein mythischer Bestandteile oder mit der Wirksamkeit mythischer Vorstellungsweisen in der Bibel vereinbare, daß der Christ heute aus ihr das eine Wort Gottes hört. Die Behandlung dieser Frage ist dadurch erschwert, daß keineswegs Einverständnis darüber herrscht, was das Wort „mythisch" eigentlich in sich schließt. In der gegenwärtigen theologischen Diskussion des bezeichneten Problems, wie sie vor allem durch das mit dem Namen Rudolf Bultmanns verbundene Entmythologisierungsprogramm bestimmt ist, unterscheide ich drei hauptsächliche Verwendungsweisen des Begriffs „mythisch": Das der historisch-kritischen Begriffsprägung geschichtlich vorhergehende[1] Verständnis des Mythus als Göttergeschichte im Sinne dichterischer Einkleidung ewiger Wahrheiten über Mensch und Kosmos findet sich heute in ziemlich reiner Ausprägung etwa bei Karl Barth[2]. Dagegen versteht der in der historisch-kritischen Forschung ausgebildete, bei Bultmann vorliegende Begriff des Mythischen dieses erstens nicht als mehr oder weniger zufälliges Produkt der religiösen Phantasie, sondern als das Bewußtsein selbst bestimmende Vorstellungsweise, aus der die my-

[1] Cf. Hartlich-Sachs, Der Ursprung des Mythusbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft p. 13.

[2] Aber auch wenn etwa die Religionsphänomenologie den wesentlich als Göttergeschichte begriffenen Mythus auf den Kult als seinen „Sitz im Leben" bezieht, sind die Grenzen dieses Verständnisses vom Mythischen nicht überschritten; cf. S. Mowinckel, Religion und Kultus p. 94 ff.; cf. dagegen ebd. p. 47 f., 135 h, wo sich der Einfluß des transzendentalphilosophischen Mythusbegriffs äußert.

thischen Gestaltungen überhaupt erst hervorgehen können. Zweitens wird die Herrschaft dieser Vorstellungsweise als auf eine bestimmte historische Epoche beschränkt gedacht, welche der gegenwärtigen Epoche aufgeklärt wissenschaftlichen Bewußtseins entgegengesetzt ist; mythisch bestimmte Zeitalter und Aufklärungszeitalter lösen in der Geschichte einander ab. Ein drittes, das transzendentalphilosophische Verständnis des Mythischen ist durch die deutsche idealistische Philosophie entwickelt worden, vor allem durch JACOBI, FRIES, FICHTE, den jungen SCHLEIERMACHER und den späteren SCHELLING, und begegnet heute bei KARL JASPERS. Danach gibt es überhaupt keine menschliche Gotteserfahrung, deren Ausdrucksform nicht als mythisch zu bezeichnen wäre. „Das Mythische" ist hier ein Name für die Struktur jedes denkbaren Ausdrucks, welchen die Erfahrung des ungegenständlichen Gottes für den nie ohne Bindung an objektivierendes Bewußtsein existierenden Menschen finden kann.

Nun ist ohne weiteres deutlich, daß einzelne Mythen, im Sinne von Göttergeschichten, aus einer mythisch bestimmten Erfahrungs- und Vorstellungsweise entstehen müssen, wenn man sich nicht dabei beruhigen will, in ihnen willkürliche Erdichtungen zur Darstellung auch direkt aussagbarer Wahrheiten zu sehen. Wie verhält sich aber die eine bestimmte historische Epoche charakterisierende mythische Vorstellungsweise zu dem Mythischen als allgemeiner Grundstruktur jedes religiösen Bewußtseins? Man darf bei der Bildung eines rein historischen Begriffs von mythischer Vorstellungsweise nicht an der Frage vorbeigehen, ob die Ablösung einer Phase mythischen Bewußtseins durch die Entwicklung eines wissenschaftlichen Bewußtseins ein einmaliger Vorgang in der Geschichte des menschlichen Geistes ist, wie es die von HEYNE bestimmte „mythische Schule" der historisch-kritischen Forschung[1] unter dem Einfluß des Fortschrittsglaubens der Aufklärung vorausgesetzt hat. Nur wenn das der Fall wäre, könnte das antike mythische Vorstellen mit seinem „Dreistockwerkschema" für alles Wirkliche als das mythische Vorstellen schlechthin gelten. BULTMANN scheint jedoch in der Ablösung eines mythischen durch ein aufgeklärt-wissenschaftliches Bewußtsein keinen prinzipiell einmaligen Vorgang zu sehen[2]. Dann aber muß Klarheit darüber bestehen, was an der von BULTMANN gemeinten mythischen Vorstellungsweise der hellenistischen Zeit als Besonderheit jener Epoche anzusprechen ist und was als gemeinsamer Grundzug allen mythischen Vorstellens überhaupt. Erst dann kann geklärt werden, ob die For-

[1] Cf. HARTLICH-SACHS, a. a. O. p. 20 ff.
[2] BULTMANN bei einer Diskussion im Süddeutschen Rundfunk am 31. 7. 1953.

derung nach einer Entmythologisierung jene historischen Besonderheiten oder die allgemeine Struktur mythischen Vorstellens überhaupt betreffen soll. Ersteres könnte sich erschöpfen in der von der Aufgabe der Verkündigung untrennbaren geschichtlichen Interpretation des Verkündigten. Letzteres wäre – angesichts des Problems, ob nicht auch in Aufklärungszeiten mythisches Bewußtsein nur aus dem allgemeinen Bewußtsein der Zeit zurückgedrängt oder in Wissenschaftsaberglauben umgesetzt, nichtsdestoweniger aber da ist – der Frage ausgesetzt, ob eine Entmythologisierung auch hinsichtlich der Grundstrukturen mythischen Bewußtseins nicht eine Verkürzung des Menschseins bedeutet, wie es JASPERS gegen BULTMANN geltend macht[1].

Dem transzendentalphilosophischen Mythusbegriff gegenüber erfährt die Frage nach dem Verhältnis von Mythus und Wort eine besondere Zuspitzung. Die Konsequenz scheint nämlich jetzt unentrinnbar, daß das offenbarende Wort selbst, wie es der Mensch vernimmt, eine im transzendentalphilosophischen Sinne mythische Größe ist.

Nach JASPERS muß der als Dasein in Subjekt-Objekt-Spaltung an Gegenstandsbewußtsein gebundenen Existenz auch die Transzendenz, obwohl sie nicht selbst gegenständlich ist, doch in gegenständlicher Form erscheinen[2]. Der vom Aufschwung des Eros getragenen Phantasie wird im Dasein gegenwärtige Wirklichkeit je geschichtlich transparent für Transzendenz. Diese „spricht" zur Existenz durch Objekte, nicht in deren Bestand, sondern im Verschwinden ihrer Objektivität, das im geschichtlich einmaligen Augenblick sich ereignet[3].

Die unmittelbar erfahrene, augenblickliche Gegenwart der Transzendenz wird in der sprachlichen Mitteilung objektiviert. Der Raum solcher Objektivierung der Transzendenzerfahrung ist der Raum des Mythischen: Je nach den geschichtlichen Bedingungen wird entweder alle Wirklichkeit in mythischer Objektivität gesehen. Oder neben der empirischen Wirklichkeit stehen besondere, Grund und Wesen dieser Wirklichkeit enthüllende Mythen. Oder ein mythisches Jenseits bricht als Offenbarung in das Diesseits hinein, und zwar entweder als einmalige Offenbarung die Mitte eines umfassenden Weltdramas bildend, oder als wiederholte Offenbarung im Ablauf der Weltperioden wiederkehrend[4].

[1] Cf. KARL JASPERS, Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, in: Kerygma und Mythos Bd. III, 1954, p. 19.

[2] Cf. JASPERS, Philosophie p. 679, 536. Zum Folgenden s. a. JASPERS, art. cit. p. 9–46, bes. 17 ff., 28; BULTMANNS Antwort ebd. 49–59, bes. 55 ff.; darauf JASPERS, Brief an Rudolf Bultmann, in: Merkur 76 (Juni 1954), p. 501–534, bes. 507 ff., 511 ff., 523.

[3] Cf. Philosophie p. 786 ff.

[4] Ebd. p. 788 ff.

In solcher Objektivierung werden Inhalte früherer Transzendenzerfahrung weitergegeben und bewahrt durch Überlieferung. Diese zieht als Autorität die werdende Existenz des Kindes zu sich hinauf. Erwacht die Existenz, so wird die Objektivität der Überlieferung eingeschmolzen in die Bewegung existentieller Vergewisserung der Transzendenz, durch die der substantielle Grund der Tradition gegenwärtig wird[1].

Die überlieferten Symbole können spekulativ gedeutet werden, sind aber – als Symbole für *Transzendenz* – nie auflösbar in eine das eigentlich Gemeinte objektiv aufzeigende Deutung. In ihrer unvermeidlichen Objektivität kann jede Deutung bestenfalls selbst Chiffre werden, nie das Gemeinte direkt sagen[2].

Der Mensch neigt dazu, die geschauten und gedachten Gegenstände, die als Chiffren geschichtlich gewesene Gegenwart der Transzendenz bezeugen, festzuhalten, zu fixieren, anstatt in ihrem Verschwinden die Transzendenz zu erfahren. Zu solcher Verkehrung kommt es, weil der Mensch, was ihm wesentlich ist, gewiß haben möchte als von außen kommend, ohne Gefahr eigenen Einsatzes[3]. Die Spannung der Existenz zu der verborgen bleibenden Transzendenz ist zwar Bedingung der Freiheit, zugleich aber Qual einer letzten Unsicherheit. Um ihr zu entrinnen, will sich der Mensch die Gottheit nahebringen, um zu haben, woran er sich halten und hingeben kann[4]. So verliert er zugleich mit der Transzendenz – nämlich ihrer wesentlichen Verborgenheit – sein Selbstsein, das nur angesichts der verborgenen Transzendenz sich gewinnen kann[5]. Aber diese verhängnisvolle Verkehrung der Verborgenheit der Transzendenz in Objektgegebenheit ereignet sich nicht nur im Aberglauben, sondern auch in der Religion, der Transzendenzerfahrung zur Offenbarungsobjektivität erstarrt, so daß sie zu einem scheinbar realen Verhältnis zur Transzendenz gelangt.

Verbindet sich die Verkehrung existentieller Erfahrung der verborgenen Transzendenz durch für Existenz transparent werdende Gegenständlichkeit in eine vermeintliche Objektgegebenheit der Transzendenz selbst mit einer Verabsolutierung einer besonderen geschichtlichen Gestalt der Transzendenzerfahrung zur für alle gültigen, so

---

[1] Ebd. p. 795.
[2] Ebd. p. 688, 796 ff., 801 ff.; cf. Logik I (= Von der Wahrheit) p. 1039 ff.
[3] Philosophie p. 264; Logik I p. 634.
[4] Philosophie p. 817.
[5] Ebd. p. 819. – Bultmanns Mythusbegriff (KuM III p. 52 Anm. 1) setzt, von Jaspers her gesehen (Merkur 76 p. 511 ff.), schon die fixierende Verkehrung des ursprünglich Mythischen voraus, indem er die welthafte Objektivität und die darin begegnende Transzendenz als im Mythischen „ungeschieden" behauptet.

bildet sich Katholizität, die unversöhnliche Feindin der für alle Wahrheit sich offenhaltenden Vernunft. Dabei ist es die unaufgebbare Idee der Einheit der Wahrheit, welche verführt zu der Verkehrung existentieller Unbedingtheit in den Anspruch auf Allgemeingültigkeit für alle Menschen[1]. Es sind zwei Momente, welche die Verkehrung ausmachen: Die Objektivität der Chiffre wird als objektiv eindeutige Offenbarung Gottes fixiert, und zugleich wird die so fixierte geschichtliche Erfahrung verabsolutiert, indem sich der so Erfahrende im Besitz der Einen Wahrheit für alle glaubt. Die Untrennbarkeit der beiden Momente ist darin begründet, daß es einerseits Allgemeingültigkeit nur im Bereich des Gegenstandsbewußtseins gibt, daß aber andererseits, wäre Gott wirklich in der Welt objektiv vorhanden, diese *eine* objektive Gestalt Gottes tatsächlich allgemeingültig sein müßte[2]. An die Stelle existentieller Unbedingtheit tritt der Katholizität eine historische Gewußtheit, die durch den Anspruch auf allgemeine Geltung unser Wesen vergewaltigt[3].

Als „Beispiel erfülltester Katholizität" sieht Jaspers den christlichen Glauben an den Gottmenschen an[4], der „absolut geschichtlich und darin das Allgemeine" ist.

Muß die christliche Theologie die Position, in der Jaspers sie erblickt, als ihre Position behaupten? Das entscheidet sich daran, wie sie das Verhältnis der Offenbarung zu der mythischen Struktur aller Gotteserfahrung versteht. Das entscheidet sich daran, ob sie tatsächlich das Stück Weltwirklichkeit, darin Gott dem Glaubenden begegnet, mit Gott selbst verwechselt, vermischt, und dieses Gottesbild als Glaubensgesetz für alle proklamiert.

Doch christlicher Theologie ist um der Gottheit Gottes willen jedes Bild und Gleichnis verwehrt[5]. Jedes Bild und Gleichnis, in welchem Gott angebetet wird, kann nur die Vertauschung Gottes mit einem Götzen und also den bereits geschehenen Abfall von Gott anzeigen[6]. Christliche Theologie wird gerade auch Jesus Christus nie in der Weise eines solchen Götzenbildes verstehen dürfen. Aber hier liegt allerdings ihre schwerste Gefahr, die aus dem auch in jedem Theologen leben-

---

[1] Cf. Logik I p. 849; Philosophie p. 402.

[2] Cf. etwa Logik I p. 1052.

[3] Cf. Logik I p. 834 ff. – Zum Ganzen auch Paul Tillich, Der Mut zum Sein p. 133 f.

[4] Cf. Logik I p. 850 ff. – KuM III p. 36 f.; Merkur 76 p. 501, 504 f., 522 f.

[5] Dtn 4, 15 usw. – Die Bezeichnung Jesu Christi als εἰκὼν θεοῦ 2. Kor 4, 4 Kol 1, 15 ist doch nur ein paradoxer Ausdruck eben der im AT gemeinten Bildlosigkeit. – Cf. Jaspers, Merkur 76 p. 514; Bultmann, KuM III p. 55, 56, 58.

[6] 1. Reg 12, 28 Ex 32, 4 f. Rö 1, 23.

digen religiösen Sicherungsstreben des Menschen erwächst. Darum bleibt es jeder Theologie nötig, in diesem Punkt immer wieder in Frage gestellt zu werden. Wenn Theologie von der Offenbarung Gottes, vom Worte Gottes redet, so darf sie damit nie die Transzendenz materialisieren zu einem verfügbaren Objektsein.

Was bedeutet es aber dann, daß christliche Verkündigung und christliche Theologie vom Worte Gottes in objektivierenden Ausdrucksformen reden?

## I

*Wort Gottes ist nie fixierte Objektivation geschichtlicher Transzendenzerfahrung, sondern ereignet sich in geschichtlicher Begegnung im Zerbrechen der Objektivität des Begegnenden.*

Der Ausdruck „Wort Gottes" meint zwar direkte und eindeutige Mitteilung der Transzendenz an den Menschen. Aber es handelt sich dabei nicht um die in fixierter Eindeutigkeit verfügbare Direktheit eines Objektiven. Vielmehr ist jene Eindeutigkeit erst im Durchbrochenwerden eines bestimmten Objektiven wirklich, als die Eindeutigkeit und Direktheit der Transzendenzmitteilung im Ereignis geschichtlicher Begegnung.

Wie kann aber die Transzendenz „sich mitteilen", „begegnen", als wäre sie ein Mensch? Der christliche Glaube kann und muß in solchen Begriffen von Gott reden, weil der unsichtbare Gott ihm gegenwärtig ist allein in dem *Menschen* Jesus, der andern Menschen begegnet und ihnen sich mitteilt. Weil der christliche Glaube den unsichtbaren Gott nicht anders kennt, als insofern er in dem Menschen Jesus gegenwärtig ist für den ihm geschichtlich begegnenden anderen Menschen: darum kann christliches Denken das „Wesen" dieses unsichtbaren Gottes nicht losgelöst denken von seiner Begegnungsweise durch den Menschen Jesus – andernfalls müßte ein solches Wesen Gottes zunächst anderweitig bekannt sein. Weil ihm solche Loslösung nicht möglich ist, ohne sich der Unbedingtheit der Gottesverkündigung Jesu zu versagen, darum ist dem Glauben der Anspruch Jesu der Anspruch Gottes selbst, sein Begegnen Gottes Begegnen, seine Mitteilung – ja seine ganze Existenz – Gottes Mitteilung an uns: So ist der Mensch Jesus das Wort Gottes, ist Gott selbst in der Weise seines Sich-uns-mitteilens[1].

Jedoch – ist im Aussprechen dieser Identität: Jesus ist Gott, nun nicht doch jene Vergötzung geschehen, die diesen Menschen in seiner

---

[1] Cf. Friedrich Gogarten, Der Mensch zwischen Gott und Welt p. 241 f.

greifbaren Leibhaftigkeit, seiner „historischen Objektivität", mit dem unsichtbaren Gott verwechselt, statt ihn, sein Leben, als Chiffre für die von ihm immer unterschieden bleibende Transzendenz zu erfahren? Doch Jesus ist ja das Wort Gottes gerade als *der* Mensch, dessen Leben Weg zum Kreuz ist. Er ist das Wort Gottes gerade in der Zerstörung seiner Leibhaftigkeit, im Zerbrechen seiner Objektivität für uns. Die Bewahrung seines Daseins in einer messianischen Leibhaftigkeit weist er als Versuchung von sich[1]. Und im Sterben seiner irdischen Leibhaftigkeit, eben durch das Kreuz, erlöst er uns – und das heißt: macht er uns frei –, während eine götzenhafte Offenbarungsleibhaftigkeit – eine unzeitige Offenbarung in seiner Herrlichkeit – unser Selbstsein vernichtet hätte. Durch sein Sterben schenkt Gott uns unser Selbstsein, unser Leben, *indem* Jesus, der Gekreuzigte, aufersteht, so aber, daß die Gemeinde sein Leib ist – und also wiederum keine *objektive* Leibhaftigkeit ihm eigen ist. In dem Weg des Menschen Jesus zum Kreuz ist der unsichtbare Gott uns gegenwärtig, um durch seinen Tod hindurch in seiner Auferstehung – dieses wirklich Gestorbenen Auferstehung – uns Leben und Freiheit zu schenken. In diesem Sinne ist der Mensch Jesus das Wort Gottes für uns.

Die als solche zerbrechende Objektivität, die uns unmittelbar nur in Jesus begegnet, charakterisiert mittelbar auch die prophetischen Weissagungen, die ja nicht in der Direktheit ihres historischen Selbstverständnisses, sondern indirekt, gebrochen, für den Glauben in Jesus Christus erfüllt sind[2]. Nicht zufällig ist es gerade der Satan, der in der Versuchungsgeschichte Jesus, und damit Gott selbst, auf die historische Objektivität der Weissagungen festlegen will[3]. Doch nicht nur die Weissagungen und mit ihnen alle Gottesverheißungen an Israel stehen in diesem Zerbrechen, sondern auch das Gesetz: Die Radikalisierung der Gesetzesforderungen durch Jesus in der Bergpredigt hebt das Gesetz in seiner gesetzlichen Objektivität faktisch auf in die eine Forderung Gottes auf den ganzen Menschen.

Aber dieses Zerbrechen des ursprünglichen historischen Eigensinns findet nicht nur im Verhältnis des Alten zum Neuen Testament statt, also als spätere Umdeutung in sich geschlossener Überlieferung, sondern auch innerhalb der Entwicklung der alttestamentlichen Traditionen selbst. Ein drastisches Beispiel gibt die Mannageschichte in ihren verschiedenen Fassungen. Allerdings besteht der strukturelle

---

[1] Mt 4, 1–11 parr. Mk 8, 32.

[2] Cf. dazu Bultmann, Weissagung und Erfüllung, Glauben und Verstehen II p. 162 ff., besonders p. 183 f.

[3] So auch Gogarten, a.a.O. p. 56 ff.

Unterschied zwischen dem überlieferungsgeschichtlichen Zerbrechen der objektiven Sinngeschlossenheit alttestamentlicher Traditionen und dem Weg Jesu zum Kreuz, daß jene nicht aus sich selbst heraus, sondern durch spätere Umdeutung, gleichsam von außen her, aufgebrochen werden. Jedenfalls aber zeigt schon die biblische Überlieferungsgeschichte, daß das objektiv Formulierte nicht einfach als solches, nicht in seiner Objektivität, schon das ist, worum es darin geht.

Das Wort Gottes erwies sich als geschichtlich lebendig jeweils im Zerbrechen seiner objektiv sich schließenden Überlieferung. Insofern „Wort Gottes" eigentlich das in je bestimmtem Sinne sich ereignende Geschehen dieses Durchbruchs ist, ist es von seinen objektiven Mitteilungsformen zu unterscheiden, zugleich aber, insofern es Mitteilung ist, mit ihnen als zerbrechenden verbunden. Damit stellt sich die Frage nach dem Verhältnis des Wortgeschehens zu den objektiven Ausdrucksformen, durch die es sich mitteilt.

## II

*Bei derjenigen Transzendenzgegenwart, die wir als „Wort Gottes" bezeichnen, kann das Transzendieren der Subjekt-Objekt-Spaltung im Durchbrechen der Objektivität nicht wie bei mythischer Transzendenzerfahrung vom „Transsubjektiven" der Existenz her angemessen beschrieben werden, sondern hat seinen Ursprung im Ansichsein des hier in Frage stehenden Objektiven, insofern das Ansichsein des Erkenntnisgegenstandes dessen Objektivität in Richtung auf das ihm gegenüber stehende Subjekt überschreitet.*

1. Wo Transzendenz mythisch erfahren wird, ohne daß der Mensch sich in Fixierung der mythischen Objektivität verliert, bleiben der Gegenstand und die Transzendenz streng geschieden.

a) Das Transzendieren kommt zu dem immanenten Sinn des in der Welt vorfindlichen Gegenstandes gleichsam äußerlich hinzu. Der objektive Sinn verhält sich bestenfalls neutral gegen das Transzendiertwerden, wenn er ihm nicht vielmehr – in religiöser oder abergläubischer Fixierung – im Wege steht. So ist in der Welt begegnende Gegenständlichkeit, in deren Transparentwerden die Existenz geschichtlich ihre Transzendenz erfahren kann, doch als solche gleichgültig gegen dieses Ereignis. Aber auch die Erfahrung des eigenen Scheiterns kann den Menschen statt zur transzendierenden Preisgabe seiner selbst vielmehr zu sublimster Selbstbehauptung veranlassen. Ja, noch die Selbstpreisgabe geschieht anscheinend unausweichlich als Selbst-

behauptung. Mythische, zum Zweck der Transzendenzmitteilung gebildete Objektivität endlich muß gerade in ihrer objektiven Eindeutigkeit je zerbrochen werden, damit Transzendenzerfahrung möglich werden kann und der Mensch nicht in fixierter Eindeutigkeit des Mythischen hängen bleibt. Und das Gleiche gilt von der Objektivität der Mitteilungsformen alttestamentlicher Transzendenzerfahrung, sobald man sie von ihrem Verheißungscharakter löst, von ihrem Bezug auf geschichtlich immer neues Handeln des unsichtbaren Gottes. Dessen Anerkennung aber ist verbunden mit einer Umdeutung der Überlieferung, die den historischen Eigensinn des überlieferten Bestandes gleichsam von außen aufbricht. Das Wort Gottes ist eben hier nicht „Fleisch geworden", nicht habituell, sondern nur aktuell identisch mit seinem Zeugnis.

b) Wo das transzendierende Zerbrechen dem Objektiven selbst in der beschriebenen Weise zufällig, akzidentell, äußerlich bleibt, da bleibt auf der anderen Seite auch die Transzendenz des unsichtbaren Gottes jenseits des Gegenstandes als solchen, ihm äußerlich. Zwar geschieht im Vorübergehen eines Augenblicks diesem Objektiven das Fremde, daß es für Existenz Medium der Transzendenz wird; und der Mensch, dem in solchem Augenblick sein Dasein durchscheinend für Transzendenz wurde, bewahrt die Objektivität dieses Anlasses in der Chiffre seines Daseins. Aber dieses Objektive ist nicht ohne weiteres verbindliche Gottesoffenbarung für Menschen anderer Geschichtlichkeit. Nicht einmal für die eigene Existenz ist solches Objektive schlechthin verbindlich: Der Mensch, der sich gegen neue Gegenwart der Transzendenz verschließt, indem er sich auf seine Deutung vergangener Transzendenzerfahrung versteift, hat schon die Unsichtbarkeit Gottes mit der Verfügbarkeit eines Götzen vertauscht.

So muß, wo dem Eigensinn des Objektiven sein transzendierendes Zerbrechen äußerlich ist, Gott dem Menschen in aller geschichtlichen Nähe doch fern bleiben. Gottes Wille bleibt verborgen, der Mensch in Unsicherheit über den transzendenten Grund seiner Existenz. Und darum wird seine Transzendenzerfahrung hier am reinsten sein jeweils im Versagen aller objektiven Garantien.

c) Im Geschiedenbleiben von Transzendenz und objektivem Ausdruck der Transzendenzerfahrung sind dem Menschen, der als Mensch nur aus gewissem Grunde leben kann, zwei positive Verhaltensweisen zur Transzendenz möglich, aus denen entsprechende Perspektiven der Situation des Menschen der Transzendenz gegenüber erwachsen.

aa) Der Mensch erfährt so eindrücklich, daß ihm sein Selbstsein von dem geschichtlich *Anderen* der Transzendenz geschenkt wird, daß

er dieses Ereignis, um eben das Gegenüber der Transzendenz nicht preiszugeben, nur in objektivierenden Aussagen beschreiben kann als Offenbarung Gottes, als ein Handeln Gottes, als Willenskundgabe Gottes. Da der Mensch auch in dieser Erfahrung aus der Spaltung von Objekt und Subjekt nicht hinauskommt, hat er keine andere Form, das Andere der Transzendenz – nicht in abstracto, sondern in seiner geschichtlichen Bestimmtheit – *als* Anderes für sich wahr sein zu lassen. Ihm erscheint von hier aus sein Selbstsein als konstituiert durch in geschichtlicher Objektivität eindeutig gegenwärtiges Handeln Gottes.

Es scheint zwar, daß dieser religiöse Mensch es vermeidet, in sich verschließender Eigenmächtigkeit zu leben, statt in für Transzendenz offener Freiheit. Aber er steht immer in der anderen Gefahr, den ihm gegenüber in geschichtlicher Objektivität offenbaren Gott unversehens zu vertauschen mit einem in Fixierung dieser Objektivität unversehens an dessen Stelle tretenden Götzen. Und es ist nicht einzusehen, wie er dieser Gefahr soll entgehen können, wenn er wirklich in unbedingter Treue vor dem geschichtlich offenbaren Gott lebt – außer wenn neues handelndes Offenbarwerden der Transzendenz ihm das entstehende Götzenbild immer wieder zerschlägt. Aber wird nicht der Mensch aus jedem Handeln Gottes alsbald wieder ein Götzenbild gemacht haben?

bb) In der hier aufbrechenden Erfahrung, daß Transzendenz im Ganzen unbestimmt bleibt, erfährt sich der Mensch vielleicht als durch die Verborgenheit der Transzendenz auf sich selbst zurückgeworfen. Er bleibt für Transzendenzerfahrung offen, ohne ihren jeweiligen geschichtlichen Ausdruck zu verabsolutieren. Damit liegt nun der Schwerpunkt seines Existierens in ihm selbst, in dem Selbst freilich, das ihm in jeder neuen Transzendenzerfahrung neu geschenkt wird. Ihm erscheint von hier aus Transzendenz als im Gewinnen des eigenen Selbstseins gegenwärtig – der objektivierende Ausdruck dieser Erfahrung ist demgegenüber sekundär und kann für die Existenz nur symbolische Bedeutung haben.

Die Fixierung eines Objektiven scheint der in dieser Weise philosophisch existierende Mensch zwar zu vermeiden. Aber er steht immer in der anderen Gefahr, nicht im Sichgeschenktwerden von der Transzendenz, sondern aus seiner Eigenmächtigkeit zu leben. Wird er nicht bei aller intendierten Offenheit für Transzendenz doch faktisch – eben indem es *seine* Offenheit bleibt – sich gegen sie verschließen? Es ist wieder nicht einzusehen, wie er dieser Gefahr soll entgehen können, wenn er wirklich aus der Unbedingtheit einmal geschichtlich ergrif-

fenen Selbstseins lebt – außer wenn er im Durchbrochenwerden seines Selbstverständnisses sein Selbstsein immer wieder neu von der Transzendenz empfängt. Aber muß nicht selbst dann – um der Kontinuität des Sichselbstverstehens willen – sein altes Ich der neuen Transzendenzerfahrung immer deutend sich bemächtigen?

d) Beide Wege sind anscheinend nicht ohne Gemeinsamkeit. Denn der eigenmächtig existierende Mensch verschließt sich in einem bestimmten Selbstverständnis, wenn dieses auch nicht in jedem Fall *ausdrücklich* bewußt und also objektiviert zu sein braucht. Andererseits ist es gerade die über geschichtlich begegnende Transzendenz objektivierend verfügende Eigenmächtigkeit des Menschen, die an die Stelle der Transzendenz einen Götzen setzt. Eigenmächtigkeit und Vergötzung bedingen einander wechselseitig. Insofern aber die Wurzel solcher Verkehrung der Transzendenzgegenwart zuletzt doch in der Eigenmächtigkeit zu liegen scheint, in der Selbstbehauptung gegenüber der Transzendenz, – insofern scheint im Bereich mythischer Transzendenzerfahrung die philosophische Perspektive die relativ sachgerechtere zu sein, gerade weil sie von dem Erfahren des Menschen ausgeht. Demgegenüber steht die religiöse Erfahrung direkter Selbstkundgabe der Transzendenz im objektiv Begegnenden in einer seltsamen Gebrochenheit – wenn sie sich nicht zur Vergötzung verfestigt. Die in ihr vorausgesetzte Identität der Transzendenz mit der Daseinswirklichkeit, in der sie begegnet, findet im Bereich mythischer Transzendenzerfahrung keine Wirklichkeit. Die religiösen Behauptungen solcher Identität können daher nur dann Wahrheitsgehalt haben, wenn diese anderswo Wirklichkeit ist. Selbst diese Identität nicht erreichend können sie dann im Bereich mythischer Transzendenzerfahrung nur Hinweis auf eine jenseits des Mythischen liegende Erfüllung sein.

2. Die für die Gegenwartsweise der Transzendenz in mythischer Erfahrung charakteristische Scheidung zwischen dem Objektiven, darin Transzendenz für Existenz geschichtlich begegnet, und der Transzendenz selbst kann für die Gegenwartsweise der Transzendenz in der Begegnung des Menschen mit Jesus Christus keine Gültigkeit haben; denn diese Scheidung besteht in Jesus nur als in Aufhebung begriffene.

Bei mythischer Gegenständlichkeit kommt das transzendierende Durchbrechen der Objektivität zu dem immanenten Sinngehalt des Gegenstandes gleichsam äußerlich hinzu[1], so daß auch die Transzen-

[1] Das gilt doch auch von den Mythen, die von sterbenden und auferstehenden Göttern berichten, sobald man diese Mythen als Ganzes ins Auge faßt.

denz ihm äußerlich bleibt. Bei Jesus dagegen, wie er uns in der Objektivität des neutestamentlichen Zeugnisses begegnet[1], ist sowohl die Eigenmächtigkeit *aus ihm selbst* heraus zerbrochen, wie auch eben deshalb die Objektivität, in der er begegnet.

In dem der Versuchungsgeschichte sachlich parallelen Bericht von dem Zusammenstoß Jesu mit Petrus auf dem Wege nach Jerusalem (Mk 8, 32) spiegelt sich die Durchbrechung der eigenmächtigen Selbstbewahrung und damit zugleich der jüdischen eschatologisch-politischen Hoffnung: Jesus ist eben nicht als politischer Messias aufgetreten, der Palästina von den Römern befreit. Daß er andererseits auch den Weg zum Kreuz nicht aus eigenmächtigem Selbstverständnis beschreitet, bezeugt die Erzählung von Jesu Gebet in Gethsemane (Mk 14, 32–42 par.) und das synoptische Zeugnis von seiner Gottverlassenheit am Kreuz (Mk 15, 34 par.). Daß die ersten Christen aber diesen Weg Jesu zum Kreuz auch nicht als ihm ohne seinen Willen widerfahrend ansahen, zeigen die synoptischen Evangelisten dadurch, daß sie dem Weg Jesu nach Jerusalem die Leidensverkündigungen vorausschicken (Mk 8, 31 ff. 9, 30–32 10, 32–34 parr.). Das gleiche Interesse zeigen in den eben erwähnten Berichten der Abschluß des Gethsemanegebetes bei Matthäus (Mt 26, 42) und die Deutung des Todesschreies Jesu bei Lukas (Lk 23, 46), so daß von Jesus, wie er uns in der Objektivität des synoptischen Zeugnisses begegnet, zu sagen ist, daß die menschliche Eigenmächtigkeit wirklich in ihm selbst zerbrochen ist.

Daß die Eigenmächtigkeit in ihm selbst zerbricht (nicht von außen zerbrochen wird), das hat aber für seine Jünger und uns, denen er, mit seinem Anspruch begegnend, als Objekt ins Bewußtsein tritt, das Zerbrechen dieser seiner Objektivität zur Folge. Denn da auch in seiner Verkündigung alles verbunden ist mit seinem Anspruch, in seiner Person Gottes entscheidende Forderung an uns Menschen zu sein, so bleibt nichts objektiv, nichts greifbar in unseren Händen[2]. Aber auch noch diese Negation, die letzte hier mögliche Objektivität einer negativen Theologie, wird zerbrochen, überwunden in dem Ereignis, das das Neue Testament uns als seine Auferstehung bezeugt. Und hier ist nun die Spaltung zwischen uns und ihm, in der er uns als Objekt erscheint, durch ihn „überschritten"[3]; denn wir selbst, die wir in Begegnung mit diesem Geschehen die Gegenwart der Transzendenz erfahren, sind dieses Auferstandenen „Leib"[4]. Das hier sich ereignende Transzendieren

---

[1] Es ist also im Folgenden nicht direkt vom „historischen Jesus" die Rede. Die Wahrheit der These hängt jedoch daran, daß die Berichte der Evangelisten *in dieser Hinsicht* der geschichtlichen Wirklichkeit des vorösterlichen Jesus, welche auch dessen historische Objektivierung erst ermöglicht, entsprechen.

[2] Lk 24, 19–24 macht das recht deutlich.

[3] Die objektivierenden Auferstehungsberichte in den Evangelien zeigen, daß auch was die Objektivität sprengt, uns nur objektiv erscheinen kann und nur objektiv mitteilbar ist. Ihre primäre Intention dürfte aber auf die Wirklichkeit und nicht auf die Objektivität der Auferstehung gehen. Daß etwa Lukas diese Berichte noch in ganz anderem Sinne verwertet, ist eine zweite Frage.

[4] Rö 12, 5 1. Kor 10, 16 f. 12, 27 Eph 1, 23 cf. Kol 1, 18 Eph 2, 16 4, 4 und

von ihm zu uns hat seinen Ursprung in ihm selbst, der uns als Objekt erscheint. Es bricht aus der Richtung dieses Objektiven in uns hinein[1] durch den Heiligen Geist[2], der die Gegenwart der Transzendenz selbst in uns ist (Gal 4, 6; 2. Kor 3, 17 f.). Dieses Transzendieren, das uns in sein Geschehen von Christus her hineinnimmt, wirkt kein mystisches Aufgehen in Gott im Sinne privater Absonderung von der Welt, sondern wir bleiben in der Welt, in der Spaltung – freilich im geschichtlichen Vollzug ihrer Aufhebung (Jo 17, 15 ff.), die für uns hier jedoch nicht vollendet ist. Aber der Geist ist als „Unterpfand" der künftigen Vollendung dieses Transzendierens gegeben[3]. Dabei meint der Ausdruck „Heiliger Geist" im Unterschied zu sonstigem, von der Existenz ausgehendem Transzendieren den „Überschritt" der Transzendenz selbst durch die Objektivität Jesu in seiner Erscheinung für uns hindurch in unsere Existenz hinein, und wiederum im Zeugnis durch unsere Existenz hindurch zu anderen Menschen.

Im Unterschied zu mythischen Objektivationen ist also dem Menschen Jesus, wie er uns in der Objektivität des neutestamentlichen Zeugnisses begegnet, das Transzendiertwerden im Zerbrechen seiner Leibhaftigkeit nicht akzidentell, sondern vollzieht sich in seinem eigenen Handeln, sofern dieses auf dem Wege zum Kreuz geschieht. Darum ist auch die Transzendenz selbst ihm nicht äußerlich, sondern im Vollzug seines Weges zum Kreuz in ihm gegenwärtig. Deshalb braucht neues geschichtliches Handeln Gottes fortan den Eigensinn des hier Geschehenen nicht von außen aufzubrechen und umzudeuten; denn in Kreuz und Auferstehung Jesu ist bereits jeder immanent sich schließende Sinn dieses Geschehens durchbrochen. Darum bleibt die Transzendenz in Identität mit ihm. Die Gegenwartsweise der Transzendenz für den Menschen hat in Jesus, in seiner Kreuzigung und Auferstehung als in unsere Existenz transzendierenden Geschehens, bleibend Dasein in unserer Welt bekommen: das Wort Gottes ist Fleisch geworden. Transzendenz ist in diesem Menschenleben nicht nur okkasionell gegenwärtig, sofern es als Medium für Transzendenzerfahrung dient. Sondern die Transzendenz bleibt in ihm, und folglich ist in ihm selbst begründet, daß Menschen ihm begegnend den unsichtbaren Gott erkennen, – vermöge des tran-

---

12. Zur sakramentalen Vermittlung dieser „Einleibung": Mk 14, 22 par. 1. Kor 11, 24 cf. dazu: Jo 6, 32 ff. und 48 ff., bes. 51 c.

[1] Cf. bes. Phil 3, 21 und den *κεφαλή*-Begriff: Kol 1, 18 Eph 4, 15 ff. und 5, 23, dazu bei Jo das *δοξάζεσθαι* in der Verkündigung des *ὄνομα*: Jo 17, 26 und 21 ff.

[2] Jo 14, 17 und 20; 1. Kor 12, 13 Rö 8, 11. Ferner die Parallelität *σῶμα* – *πνεῦμα* 1. Kor 6, 15–17 und Eph 4, 4. In diesem Sinne ist jedenfalls auch das umstrittene *σῶμα πνευματικόν* 1. Kor 15, 44 zu verstehen: cf. v. 45.

[3] 2. Kor 1, 22 und 5, 4 ff. Eph 1, 14, und als solcher Geist der Verheißung wird er der „Tröster" genannt: Jo 14, 16.

szendierenden Charakters dieses Menschenlebens. So ist Jesus *das* Wort Gottes schlechthin.

Die in aller Religion vorausgesetzte Identität der Transzendenz mit der Daseinswirklichkeit, in der sie begegnet, – diese im mythischen Bereich so fragwürdige Identität ist hier Ereignis. Aber die in der Religion mit solcher Identifizierung verbundene Vergötzung – und also die Vernichtung des Selbstseins – ist hier nicht mehr unausweichliche Folge, sondern eigentlich ausgeschlossen und nur im Sichverschließen gegen das transzendierende Geschehen des Lebens Jesu denkbar; denn in Jesus ist der unsichtbare Gott *als solcher* offenbar[1]. Darum wird durch ihn der Mensch zur Freiheit vor der Transzendenz befreit – befreit aus der im Bereich mythischer Transzendenzerfahrung unentrinnbar scheinenden Eigenmächtigkeit; denn in der Begegnung mit ihm empfängt der Mensch sein Selbstsein von dem geschichtlich *Anderen* der Transzendenz, ohne damit seine Bestimmung zur Freiheit an einen Götzen zu verkaufen. Der Zirkel von Eigenmächtigkeit und Vergötzung ist hier zerbrochen. Da aber die Bewegung dieses Transzendierens von der Transzendenz in zerbrechender Objektivität zur Existenz geht und so im Zerbrechen des dem Menschen sichtbaren Objektiven geschieht, so ist sie auch von da her, vom Zerbrechen dieses Objektiven her, bezeugend zu beschreiben und nicht von dem darin sich ereignenden Erfahren der Existenz aus.

Solche Beschreibung wird in Aussagen erfolgen, die als solche unvermeidlich objektiven Charakter haben. Wie verhält sich diese Objektivität der Aussagen christlicher Verkündigung und Theologie zu der ja nur im Zerbrechen des objektiv erscheinenden Daseins Jesu sich ereignenden Transzendenzgegenwart? Ist die Objektivität der christlichen Aussage auch eine solche aus ihr selbst heraus zerbrechende? Oder schließt sie sich nicht doch in objektiver Bestimmtheit und ist also mythologisch strukturiert?

## III

*Aussagen über Jesus als den Christus, Gottessohn usw. wären für sich betrachtet, nach der ihnen immanenten objektiven Bestimmtheit, als mythologisch anzusprechen. Sofern sie die Gegenwart des unsichtbaren Gottes in Jesus bezeugen, sind sie jedoch in das auch ihre eigene Objektivität sprengende, transzendierende Geschehen seiner Kreuzigung und Auferstehung hineingenommen, so daß durch sie Gottes Wort begegnet.*

[1] Der unfaßbare „Gott über Gott" ist also nicht mit Tillich a.a.O. p. 134 f. *über* seiner offenbarenden Begegnung in Jesus Christus zu suchen, sondern ist gerade *in* ihr zu finden.

Das Wort Gottes begegnet uns durch Menschen, die in dem von Jesu Kreuz und Auferstehung her sich ereignenden Transzendieren geschichtlich existieren. Das Selbstverständnis ihres Existierens wird sich, wenn es adäquat ist, immer auf jenes historische Geschehen als seinen Grund, Ursprung und Gehalt zurückbeziehen. In der ausdrücklichen Selbstmitteilung im Glauben existierender Menschen werden deshalb Aussagen über Jesus als den Christus usw. im Mittelpunkt stehen, deren unvermeidliche Objektivität jedoch in dem Lebens- und Mitteilungszusammenhang transzendierenden Existierens immer schon gebrochen ist. Aber diese Aussagen sind vermöge ihrer Objektivität von ihrem existentiellen Grunde ablösbar und werden so der Weitergabe in institutioneller Mitteilung fähig. Durch solche Ablösung verfestigen sie sich in ihrer objektiven Bestimmtheit, herausgenommen aus der unaufhörlichen geschichtlichen Umschmelzung. Sie bleiben dabei formal dieselben und haben sich doch im Entscheidenden gewandelt: Die Gegenwartsweise der Transzendenz in ihnen ist eine andere geworden.

Mit der Abstraktion der Aussage über Jesus aus dem geschichtlich bestimmten Vollzug existentiellen Transzendierens ist verbunden, daß sie damit von der Wirklichkeit des Auferstandenen losgelöst sind. Diese Aussagen reden jetzt, in Verfestigung ihres objektiven Sinnes, von dem bloß historischen Individuum Jesus in seinem Fürsichsein. Damit leugnen sie faktisch seine Auferstehung[1]. Oder sie reden von einem mythischen Subjekt, dessen Verhältnis zur wirklichen Geschichte problematisch ist. So oder so reden sie an dem Besonderen gerade dieses historischen Menschen, an dem Geschehen, in welchem der unsichtbare Gott offenbar wird, vorbei, nämlich an seinem wirklichen Sterben und Auferstehen. Die Verkündigung der eschatologischen Weltherrschaft jenes Götzen vernichtet die Freiheit der Menschen, die ihnen doch durch Jesu Kreuz und Auferstehung geschenkt ist.

Losgelöst vom Transzendieren zur je geschichtlich bestimmten Existenz bleiben Aussagen über die Gegenwart Gottes in Jesus in ihrer Objektivität geschlossen, erhalten den Charakter einer Vergötzung dieses Menschen und mythologische Struktur: denn wie sie verschlossen sind gegen das Transzendiertwerden, so bleibt Transzendenz ihnen äußerlich. Trotzdem sind sie – auch im schlimmsten Falle – nur uneigentlich als mythologische Aussagen zu bezeichnen; denn insofern

---

[1] Die Auferstehung wird auch und gerade dann verleugnet, wenn in bloß objektiver Weise, ohne Transzendieren, von ihr geredet wird: sie wird dann zum Mirakel, durch welches Jesu Sterben lediglich *rückgängig* gemacht wird; cf. 2. Kor 5, 16.

sie von Jesus reden, tragen sie das schärfste Argument gegen ihre mythologische Verfestigung in sich selbst. Und wie sollte Jesus Christus, der Lebendige, von dem sie reden, nicht auch noch durch die Mumifizierung traditioneller Fixiertheit hindurch Menschen anrufen, sie in das transzendierende Geschehen seines Lebens hineinnehmen und so – die Mumifizierung, in der man ihn aufbewahrt, immer wieder zerbrechend – sich als den Auferstandenen erweisen!

Aber das rechtfertigt nicht eine Verkündigung oder Theologie, die in der Objektivität der Glaubensaussage Gottes Offenbarung eingeschlossen wähnt und so sie zu besitzen meint, so daß sie entweder sich jeder geschichtlichen Infragestellung, Durchbrechung und Neuformung des Überlieferten entzieht, oder für ihren eigenen neuen Erkenntnisausdruck mehr als geschichtliche Geltung (wenn und insoweit er solche überhaupt besitzt) beansprucht. Wo die Objektivität der Glaubensaussage nicht der geschichtlichen *Möglichkeit,* durchbrochen zu werden, offengehalten wird, ist schlechte Verkündigung und schlechte Theologie, welche das Gericht eben der Offenbarung, von der sie Zeugnis gibt, wider sich hat.

Jede christliche Aussage über Jesus steht durch ihre unvermeidliche Objektivität in einer nicht zu überwindenden Vieldeutigkeit: Ihre Objektivität erscheint, wird sie abstrakt genommen, als mythologisch. Wird aber in der Glaubensaussage der existentielle Bezug thematisch, so scheint sie die geschichtliche Transzendenzgegenwart dem Belieben eigenmächtigen Verstehens auszuliefern. Darum kann sich christliche Rede nur in strenger Bezogenheit auf die Situation des Gegenüber, in die der Mensch durch die Begegnung der Transzendenz in Jesus gestellt ist, bewegen, im Transzendieren von Jesus zur eigenen und zur mit dieser in Kommunikation tretenden fremden Existenz. Verstanden wird sie in ihrem Transzendieren – jenseits der Mißverständnisse als Mythologie oder als Eigenmächtigkeit – nur im Heiligen Geist, der eben der Geist *dieses* Transzendierens ist.

Christliche Aussage ist Zeugnis, sofern in ihrer Mitteilung durch Menschen, die in dem von Jesu Kreuz und Auferstehung her sich ereignenden Transzendieren geschichtlich existieren, Gottes Wort begegnet. Ihr Zeugnischarakter ist auch in der von ihrem existentiellen Grund abgelösten Aussage nie ganz beseitigt. Denn auch in der abgelöst erstarrenden Aussage bleibt ihr Ursprung immer gegenwärtig und kann neuem Verstehen sich erschließen. Auch wo in institutioneller Mitteilung christliche Aussagen technisch tradiert werden, wird es nicht ausbleiben, daß in den dabei beteiligten Menschen immer wieder die ursprüngliche Wirklichkeit des in Jesu Kreuzigung und

Auferstehung sich vollziehenden Transzendierens zum Durchbruch kommt. Wo dies sich ereignet – und es geschieht nur durch den Heiligen Geist, in dem jenes Transzendieren verstanden wird –, da begegnet durch die Objektivität christlicher Aussagen das Wort Gottes.

Es bleibt noch übrig, alles bisher Bedachte in seiner Einheit zu vergegenwärtigen: Was bedeutet es im Unterschied zu mythischer Transzendenzerfahrung, daß in geschichtlich bestimmter, zerbrechender Objektivität das Wort Gottes begegnet?

## IV

*Das Wort Gottes in Jesus Christus begegnet allen Menschen mit verbindlichem, unbedingten Gehorsam forderndem Anspruch, unterscheidet sich aber dadurch von für mythische Objektivationen erhobenen Ausschließlichkeitsansprüchen, daß es dem Menschen nicht wie ein vergötztes Objekt seine Freiheit raubt, sondern im je geschichtlich bestimmten Transzendieren seiner eigenen Objektivität dem Menschen sein konkret einmaliges Selbstsein schenkt.*

Wir sahen: In dem Geschehen des auf Kreuzigung und Auferstehung zulaufenden Lebens Jesu ist Gott nicht nur momentan gegenwärtig, wie wenn er selbst dem uns hier objektiv Begegnenden äußerlich bliebe. Sondern wegen des transzendierenden Charakters dieses Menschenlebens ist Gott in ihm „habituell" und ein für allemal gegenwärtig. Neues geschichtliches Handeln Gottes tritt nicht in Widerspruch zu dem hier Geschehenen in seinem objektiven Eigensinn, weil jeder mögliche endliche Eigensinn schon aus ihm selbst heraus zerbrochen ist. Darum bleibt Gott in all seinem lebendigen, geschichtlich immer neuen Handeln diesem besonderen Geschehen immanent, wird ihm nicht äußerlich. Und darum behält dieses Geschehen unbedingte Verbindlichkeit für den von ihm getroffenen Menschen in jeder Veränderung der Situation seines Daseins: Eben weil es seine eigene, besondere Geschichtlichkeit sprengt, darum ist es in seiner Gültigkeit auch nicht an sie gebunden und kann transzendierend eintreten in jede andere geschichtliche Situation. Das in Jesu Kreuzigung und Auferstehung sich vollziehende Transzendieren geht nicht ins Unbestimmte, sondern ereignet sich als je bestimmtes in Begegnung mit geschichtlich konkretem menschlichen Dasein: Eine bestimmte Objektivität etwa, in der Jesus einem Menschen bisher erschien, wird transzendiert – aber so, daß darin der ureigenste Sinn des Lebens Jesu selber erfahren wird. Im Zerbrechen des entstehenden Götzenbildes von Jesus und zugleich im Zerbrechen seines eigenen Selbst-

verständnisses erfährt sich der Mensch nun als befreit zu seiner augenblicklichen geschichtlichen Situation, indem der Geist des Transzendierens, das ihn befreit, jetzt ihn selbst sein geschichtlich bestimmtes Dasein in liebender Hingabe transzendieren läßt. Da diese Begegnung und das Hineingenommenwerden in das je geschichtlich bestimmte transzendierende Geschehen der Kreuzigung und Auferstehung Jesu Christi sich neu ereignen muß in jeder neuen Daseinssituation, so hat Gott durch Jesus Christus mit jedem einzelnen Menschen eine ganz bestimmte, konkrete, in ihrem Nacheinander unumkehrbare Geschichte[1].

Was so für den einzelnen Menschen deutlich ist, muß aber in bezug auf alle Menschen gesagt werden: Weil er seine eigene, besondere Geschichtlichkeit sprengt, kann Jesus als das Wort Gottes nicht nur in die verschiedenen geschichtlichen Situationen meines eigenen Daseins hinein gegenwärtig werden, sondern auch anderen Menschen in ihrer je besonderen geschichtlichen Situation. Sie alle können, in Begegnung mit Menschen, die Jesus als die Offenbarung Gottes bezeugen, das Zerbrechen ihrer Götzenbilder erfahren und darin die Befreiung zu ihrer eigenen Geschichtlichkeit durch die Selbstvergegenwärtigung des Auferstandenen in ihnen. Sofern aber auch die Welt der Religionen – gerade in ihren Vergötzungen! – als Prophetie nach der Weise Bileams auf Jesus bezogen ist, hat der unsichtbare Gott in Jesus seine Geschichte mit jedem Menschen. Wenn er aber seine bestimmte, in ihrem Ablauf unumkehrbare Geschichte mit jedem Menschen hat, so eben darin auch mit der Menschheit im Ganzen. Freilich ist uns weder diese noch jene Geschichte als Ganzes überschaubar, sondern beide sind uns nur in ihrem transzendierenden Vollzug gegenwärtig – also nur in unserem eigenen, im Glauben gegründeten Existieren.

---

[1] Das in solchen Umschreibungen Gemeinte ist abzugrenzen gegen den Begriff einer imitatio Christi. In der imitatio Christi scheint der historische oder pseudohistorische Daseinsablauf Jesu normativ zu sein. Es wird die Nachahmung seiner besonderen Geschichtlichkeit gefordert. Diese ist aber am Kreuz gestorben. Im Unterschied zu solcher imitatio geht es darum um das Hereinbrechen des in Kreuzigung und Auferstehung sich ereignenden Transzendierens in unser Dasein unter dessen geschichtlichen, von denen des Daseins Jesu meist wohl sehr verschiedenen Bedingungen, von denen wir durch jenes Transzendieren nicht etwa abgelenkt werden auf eine illusionäre Existenz. Wir werden vielmehr, indem jenes Transzendieren uns ergreift, gerade in die geschichtlichen Bedingungen unseres Daseins hineingewiesen, in denen das Transzendieren sich eben vollziehen will. Nichts Feststellbares braucht hier dem Lebensablauf des historischen Jesus zu gleichen. Weder ein Verzicht auf bestimmte Daseinsverwirklichung in der Welt (welcher der besonderen Geschichtlichkeit Jesu zugehört) noch eine bestimmte Weise des Scheiterns ist hier gefordert.

Gottes Geschichte mit der Menschheit vollzieht sich zentral, jedoch auch da undurchschaubar, durch Menschen, die in dem von Jesu Kreuz und Auferstehung her geschehenden Transzendieren geschichtlich existieren und eben so das Wort Gottes bezeugen. Als sprachlich ausdrückliches ist ihr Zeugnis Verkündigung. Weil es in ihr um die Geschichte Gottes mit allen Menschen geht, und weil deshalb die Verkündigung im Namen Gottes selbst reden muß, darum muß sie allen Menschen mit unbedingtem Anspruch gegenübertreten, der jede Konkurrenz ausschließt. Wenn sie aber diesen Anspruch für einen objektiven Inhalt geltend macht, dann verkündet sie den Ausschließlichkeitsanspruch eines Götzen und ist als Dienerin des Antichrist wirksam: In Verabsolutierung einer besonderen eigenen Geschichtlichkeit gewinnen Menschen Macht über die Seelen, indem sie ihnen die eigene Objektivität aufzwingen. Wer jenen Ausschließlichkeitsanspruch für Objektives erhebt, indem er sich selbst gegen das Transzendiertwerden verschließt, der verliert mit der Vernichtung der Freiheit der anderen zugleich seine eigene Freiheit, indem er sich bewahren will (Mt 10, 38 f.).

Christliche Verkündigung wird ihren unaufgebbaren, unbedingten Anspruch: *das* Wort Gottes zu verkündigen, nur erheben können, indem sie ihre Objektivität der Möglichkeit geschichtlicher Umschmelzung preisgibt. Deshalb, und gerade von dem Auftrag zur Verkündigung her, sind die Christen der Nötigung zur totalen Kommunikation mit allen Menschen und jeder Wahrheit nicht etwa enthoben, sondern gerade auf sie hingewiesen. Denn sie haben nicht etwa den Einen Gott in seiner Gestalt zum Besitz, sondern sie haben ihn nur in seiner transzendierenden Gegenwart, welche von der Auferstehung Christi her die Glaubenden in sich hineinnimmt. Die Christen *warten* mit allen Menschen auf die zukünftige Offenbarung des Einen Gottes am Ende der Zeit. Aber sie warten im Wissen um die unmittelbare Identität jenes Einen Gottes mit dem Gott, der im transzendierenden Geschehen von Jesu Kreuzigung und Auferstehung her ihnen gegenwärtig ist. Sie warten, indem sie in dem von Jesu Auferstehung her geschichtlich sich vollziehenden Transzendieren in wahrer Freiheit existieren.

# Toynbees Geschichtsphilosophie in evangelischer Sicht [1]

## Von Erich Roth

Die Wissenschaft allgemein, und die Geschichtswissenschaft im besonderen, ist heute in verstärktem Maße auf der Suche nach letzten Wahrheiten. Unter den Geschichtsphilosophen der Gegenwart, die sich um eine neue Schau des Geschichtsganzen bemühen, nimmt der Engländer Toynbee den ersten Platz ein. Vor drei Jahrzehnten warf der damals 33-jährige Londoner Professor auf einen halben Konzeptbogen den Plan eines Werkes, dem er sein Leben weihte. Obschon es bislang mit sechs Bänden nur etwa zur Hälfte erschienen ist, hat es in der Welt in wachsendem Maße Aufsehen erregt. Dieses magnum opus mit dem bescheidenen Titel „A Study of History" [2] fand und findet in seiner gekürzten Fassung [3] in Amerika den reißenden Absatz eines bestsellers, denn dort wird der zünftige Historiker Toynbee als der Prophet gefeiert, dessen Rezept die westliche Kultur noch retten kann. Nun, das braucht für uns noch nicht ganz viel zu bedeuten. Man horcht aber auf, wenn Toynbees Gedanken die Reden von Staatsmännern des Westens würzen und gar als Grundlage politischer Projekte dienen. Und vollends lassen die ganz allmählich, aber nun doch schon unüberhörbar sich meldenden Stimmen aus den Reihen der Historiker und auch anderer Geisteswissenschaftler keinen Zweifel mehr an der steigenden Ernstnahme der Sache [4].

---

[1] Als Vortrag vor der Göttinger Studentengemeinde Jan. 1954 gehalten.

[2] Bisher davon veröffentlicht: Bd. I–III 1934, Bd. IV–VI 1939 (Issued under the auspices of the Royal Institute of International Affairs; London, New York, Toronto).

[3] A Study of History. Abridgement of volumes I–VI, by D. C. Sommervell, Oxford University Press London-New York 1947. – Die fehlerhafte erste deutsche Übersetzung (von F. W. Pick: Arnold J. Toynbee, Studie zur Weltgeschichte. Wachstum und Zerfall der Zivilisationen, Hamburg, Claasen u. Goverts, 1949) ist ersetzt worden durch die ungleich bessere von J. v. Kempski: A. J. Toynbee, Der Gang der Weltgeschichte. Aufstieg und Verfall der Kulturen, 2. Aufl. Stuttgart 1950.

[4] An wichtigeren deutschen Beiträgen liegen vor: E. R. Curtius: Toynbees Geschichtslehre, in: Merkur II, 1948 S. 498–520. Tangye Lean: Eine Studie über Toynbee, in: Merkur II, 1948 S. 71–93, 239–253. Friedrich Engel-Janosi: Das historische Weltbild Arnold J. Toynbees, in: Wissenschaft und Weltbild 1949 S. 261–271. H. F. Schmid: Europas Osten im Lichte weltgeschichtlicher Betrachtung, in: Blick nach Osten 1, 1948 S. 7–24 (über Toynbee S. 19–24). Karl Pichl: Überwindung des Geschichtspositivismus. Der englische Beitrag: Whitehead, Russel und Toynbee, in: Wort u. Wahrheit 4, 1949 S. 748–763. G. Stadtmüller:

Freilich mischen sich im Chor der urteilenden Stimmen die Akkorde mit schrillen Dissonanzen, denn die einen sind bezaubert, die andern sind entsetzt. Nicht nur im Urteil über die Grundstimmung des Werkes schwanken die Meinungen zwischen düsterem Pessimismus und rosigem Optimismus[1]. Auch was die Sache anlangt, erscheint Toynbees Monumentalwerk den einen als die „größte Leistung im Felde weltgeschichtlicher Betrachtung"[2], den andern hingegen als eine einzige Wüste, die man allenfalls um der Oasen willen durchstreifen mag[3]. Vor allem unter den Historikern, denen ja Toynbees besonderer Anruf gilt, fühlt man einiges Unbehagen[4], und das nicht ohne Grund, denn Toynbee hat es sich listigerweise geleistet, in ihrem Nest einen Kuckuck auszubrüten. Man wird es gelten lassen, wenn Ernst Robert Curtius urteilt: „Toynbees Geschichtslehre geht jeden geistig lebendigen Menschen an und wird bei jedem Widerhall finden. Das hat sich für ein Werk geschichtlichen Denkens bisher nie ereignet."[5]

Toynbee, das ist als erstes zu sagen, hat die strenge philologisch-historische Methode gründlich beherrschen und schätzen gelernt. In seinem Hauptwerk jedoch verarbeitet er das universale historische Material zugleich mit den Mitteln der Psychologie, Philosophie, Anthropologie, Religionswissenschaft und Theologie. Und vielleicht kann der Theologe noch am wenigsten von der Beschäftigung mit einem Werk absehen, welches an tragender Stelle die These zu begründen sucht, daß „Historie in Theologie übergeht"[6].

---

Toynbees Bild der Menschheitsgeschichte, in: Saeculum I, 1950 S. 165–195. Joseph Vogt: Die antike Kultur in Toynbees Geschichtslehre, in: Saeculum II, 1951 S. 557–574. E. Rothacker: Toynbee und Spengler, in: Deutsche Vierteljahresschrift f. Literaturwissenschaft u. Geistesgeschichte 24, 1950 S. 389 ff. Das Beste ist der Beitrag von Karl Dietrich Erdmann: Toynbee – eine Zwischenbilanz, in: Archiv f. Kulturgeschichte 33, 1951 S. 174–250; am Schluß ein Verzeichnis der bisherigen Schriften Toynbees. F. Hampl: Grundsätzliches zum Werke A. J. Toynbees, in: Hist. Zeitschr. 173, 1952 S. 449 ff. Gerhard Masur: A. Toynbees Philosophie der Geschichte, ebda. 174, 1952 S. 269–286. L. Drees: Die Botschaft Toynbees an die abendländische Welt, Stuttgart 1952, 52 S.

[1] Einige Nachweise bei Erdmann op. cit. S. 247.

[2] E. R. Curtius an Masur, HZ 174, 1952 S. 269.

[3] Vgl. Pieter Geyl: Toynbee's System of Civilizations, in: Journal of the History of Ideas, Jan. 1948; wieder abgedr. bei Geyl-Toynbee-Sorokin: The Pattern of the Past: can we determine it? Boston, Beacon Press, 1949. Hier S. 14: „Splendid as the qualities of the work are, fascinating as I have found it, grateful as I shall ever remain to the author for profound remarks, striking parallels, wide prospects, and other concomitant beauties – the system seems to me useless."

[4] Vgl. auf deutscher Seite besonders Hampl und Masur op. cit.

[5] E. R. Curtius, Merkur II, 1948 S. 518.

[6] Toynbee im Vorwort seines Sammelbandes: Civilization on Trial, Oxf. Un. Pr. London, New York, Toronto 1948. Deutsche Übersetzung von E. Doblhofer unter dem Titel: Kultur am Scheidewege, Zürich u. Wien, Europa-Verlag, 1949.

## I

Fragen wir nun zunächst nach den Voraussetzungen bzw. nach Toynbees innerer Entwicklung und dem Kern seines Systems. Die neuralgischen Punkte seines inneren Werdegangs hat er selbst in einer autobiographischen Äußerung zu seiner Geschichtsauffassung aufgezeigt[1].

Den Anfang machte der Einfluß einer Historikerin – es war seine Mutter –, die sich entsprechend dem nationalen Pathos ihrer Zeit ein Geschichtsbild angeeignet hatte, das auf Großbritannien als Grundlage aufbaute. Der Knabe ließ sich bezaubern von der ruhmreichen Geschichte der britischen Nation, die ihm die Mutter Lied für Lied vorsang. Von bleibender Bedeutung für Toynbees Werdegang war dabei die Weckung eines Interesses und Verständnisses, welches nach der Historie als Lebensaufgabe verlangte.

Bald aber weitete sich sein Blick in der Public School von Winchester, die ihre Schüler unabhängig vom Zeitgeist fast ausschließlich an den griechischen und lateinischen Klassikern schulte. So verschob sich ihm der ursprüngliche Gesichtswinkel der nationalen Geschichtsbetrachtung.

Die nächste Etappe in der Entwicklung brachte der erste Weltkrieg. Bis dahin hatte man in England gemeint, auf einer terra firma zu stehen, sozusagen außerhalb der Geschichte. Der Engländer der viktorianischen Zeit verhielt sich gegenüber aufziehenden Gefahren und Katastrophen in der Welt wie auf einem mittelalterlichen Gemälde die Geretteten, wenn sie über die Balustrade des Himmels auf die Verdammten herabsehen. Da gab es 1914 ein großes Erwachen. Und für den Historiker Toynbee gab es eine neue Inspiration. Er las damals als Tutor in Oxford mit seinen Studenten gerade Thukydides, und dabei ging ihm eine Erkenntnis auf, die man am besten mit seinen eigenen Worten wiedergibt: „Die Erfahrung", sagt Toynbee, „die wir damals in unserer Welt zu machen hatten, hatte Thukydides in seiner Welt schon gemacht. Mit diesem neuen Verständnis las ich ihn wieder und begriff nun Aussagen seiner Worte und Empfindungen zwischen den Zeilen, für die ich unempfänglich gewesen war, bevor ich in die gleiche historische Krisis geriet, die ihn sein Werk zu schreiben veranlaßt hatte. Nun war mir klar, daß Thukydides vor mir auf dem gleichen Boden des Geschehens gestanden hatte. Er und seine Generation waren mir und der meinigen voraus in dem Stadium ge-

[1] Es ist der erste Aufsatz in Civilization on Trial.

schichtlicher Erfahrung, das wir nun auch erreicht hatten; tatsächlich war seine Gegenwart meine Zukunft gewesen."[1]

Was Toynbee hier aufging, ist die philosophische Gleichzeitigkeit zweier auseinander liegender Epochen. Mit einem Schlage erschien ihm die lineare Geschichtsbetrachtung mit ihren Einteilungen in Altertum, Mittelalter, Neuzeit als widersinnig, und er begann in neuen Geschichtsformen zu denken, die sich mehr und mehr in dem konkretisierten, was man Kulturen nennt. Für die formale Erkenntnis ihres Auf und Ab war ein vorausgegangenes Erlebnis irdischer Vergänglichkeit entscheidend, das er einst auf Kreta hatte, als er zunächst die Ruinen der minoischen Paläste von Knossos besichtigte und dann plötzlich vor den Resten einer barocken Villa aus der Zeit der Venezianerherrschaft stand, die nun auch schon eine Herberge für Hirten und Schafe geworden war. Er hörte förmlich die Steine ein Memento mori schreien, und ein Schauer überkam ihn bei dem Gedanken, daß die stolze Kolonialmacht des britischen Empire ja noch nicht einmal so lange bestand, als die Dogen über Kreta geherrscht hatten.

Was dann die inhaltliche Verarbeitung des Kulturgedankens anlangt, ist Toynbee neben Bergson vor allem Spengler verpflichtet. Bergsons Philosophie der „Evolution Créatrice" brach, wie Toynbee sagt, „mit der Gewalt einer Offenbarung" über ihn herein. Sie bot ihm zum erstenmal ein zusammenhängendes Bild des Phänomens der Unbeständigkeit allen menschlichen Lebens, dessen letztlich evolutionistischer Prozeß ohne Psychologie und Intuition gar nicht in Blick genommen werden kann. – Noch nachhaltiger und prägender hat die Begegnung mit Spengler auf die Ausgestaltung der universalen Kulturmorphologie Toynbees gewirkt. Während er noch von der Frage nach der Entstehung der Kulturen umgetrieben war, drückte ihm ein Kollege den „Untergang des Abendlandes" im Sommer 1920 in die Hand. „Als ich jene Seiten las", berichtet Toynbee, „die wie ein Feuerwerk historische Einsichten sprühten, mußte ich mich zunächst fragen, ob nicht Spengler meine ganze Untersuchung schon vorweggenommen hatte, bevor noch die Fragestellungen, geschweige denn die Antworten in meinem Geist feste Gestalt gewonnen hatten."[2] Bei näherem Zusehen fand er jedoch, daß auch für ihn noch manches zu tun blieb. Denn womit er sich gar nicht befreunden konnte, war die Gestalt, die Spengler dem metahistorischen Oberbau seines Systems gegeben hatte: nämlich die deterministische und pessi-

[1] op. cit. S. 7 f. [2] op. cit. S. 9.

mistische Schicksalsidee, derzufolge die Kulturen mit der Naturnotwendigkeit pflanzlicher Organismen aus einem „Urseelentum" entstehen, in „erhabener Zwecklosigkeit" aufwachsen, blühen, verwelken und wieder in den Schoß des Urseelentums zurückkehren[1]. Von dieser apodiktischen, nicht auf Erfahrung gegründeten Sicht meint Toynbee, daß sie „des brillianten Genius Spenglers" unwürdig sei[2].

Toynbee mußte also zusehen, wie er auf eine andere Weise an die Frage nach der Entstehung der Kulturen und ihrer Sinngebung herankommen konnte. Die traditionelle Auskunft, die das 19. Jh. auf die Frage nach der Entstehung einer Kultur gab, nämlich – in Stichworten – Rasse und Milieu, wies Toynbee als unzulänglich ab, weil zum einen fast alle Rassen an der Schaffung von Kulturen beteiligt seien, und weil zum andern, wenn es mit dem Milieu stimmte, in geophysikalisch vergleichbaren Gegenden, wie etwa im Tal des Jordan und des Rio Grande, parallele Kulturen hätten entstehen müssen.

Die Hinfälligkeit dieser Theorien bewog Toynbee, den Schlüssel zur Lösung des Problems in einer ganz andern Richtung zu suchen, nämlich wiederum in der Metahistorie oder, wie er sich etwas ungeschützt ausdrückt, in der „Mythologie"[3]. Wir bewegen uns hier bei dem letzten neuralgischen Punkt in der inneren Entwicklung Toynbees. Es ist zugleich der für das Gesamtverständnis grundlegende und wichtigste, weil Toynbees Geschichtsphilosophie von hier aus ihr eigentliches Gesicht bekommen hat. Ein biblischer Vorgang ist es, der Toynbee an dieser entscheidenden Stelle vor die Seele tritt. Und zwar ein durch Goethes „Faust" vermittelter. Beides ist, möchte man fast sagen, gleich wichtig für ein Verständnis Toynbees. Denn hier *begegnen sich in nuce Christentum und Metaphysik,* Logos und Mythos, *und formen die Synthese: Religion.* Jener biblische Vorgang aus dem „Faust" ist der an das Buch Hiob geknüpfte „Prolog im Himmel": wie der Hymnus der Erzengel im Eingang bezeugt, ist Gottes Schöpfung vollkommen; so vollkommen, daß nach Toynbees Meinung Gott keinen Raum mehr für eine Betätigung hat. Da tritt Satan vor Gottes Thron mit einer *Herausforderung,* indem er freie Hand zum Verderben eines erlesenen Geschöpfes verlangt. Gott akzeptiert in seiner *Antwort* die Herausforderung Satans, denn auf diese Weise, so sagt Toynbee, erhält Gott die Möglichkeit, sein Schöpfungswerk fortzuführen[4]. Dieses er-

---

[1] Spengler: Der Untergang des Abendlandes I, München 1923, bes. S. 29, 144, 153.

[2] Civilization on Trial S. 9.

[3] op. cit. S. 11: „The breakdown of those would-be scientific impersonal explanations drove me to turn to mythology."

[4] op. cit. S. 11 f.

regende Gegenüber von satanischer Herausforderung und göttlicher Antwort ist für Toynbee Stahl und Stein, an deren Zusammenprall der schöpferische Funke der Kultur sich entzündet. Nur dort wird eine Kultur geboren, wo die Lebensbedingungen eine Herausforderung für den Menschen sind, jedoch so, daß der Mensch sie akzeptieren und also ihrer Herr werden kann.

Die Formel Herausforderung-und-Antwort, die Toynbee als terminus technicus Challenge-and-Response einführt, ist also mehr als eine Formel. Der Turnier- und Kampfsituation des christlichen Ritters unmittelbar entlehnt, liegt in diesem Begriff zugleich das metahistorische Geheimnis wirksamer Kräfte, die besonders dort hervorbrechen, wo es um Sein oder Nichtsein geht. Toynbee identifiziert diese Kräfte ebenso mit dem Gott des Mystikers wie mit dem Elan Vital des Philosophen Bergson[1], und er nimmt keinen Anstand, sie kulturschöpferisch einzuspannen. Indes ist es wichtig, die Kontingenz ihrer Wirksamkeit dabei zu beachten, die sich nicht berechnen und voraussagen läßt. Denn diese Kräfte entspringen letztlich Quellen, zu denen weder der Verstand noch der Wille Zugang haben. Das stellt Toynbee rein empirisch aus den Beobachtungen von Sieg und Niederlage fest. Ob nun religiös gesinnte Menschen ausrufen: „Dank sei Gott, der uns den Sieg gegeben hat", oder ob eine Gruppe von Skeptikern ihren Sieg irgendwelchen glücklichen Zufällen zuschreibt, es handelt sich nach Toynbee immer um die gleiche Erfahrung: daß nämlich nie vorausbestimmt werden kann, wie ein feindlicher Zusammenstoß ausgehen wird, sondern der Zusammenstoß selbst gebiert diesen Ausgang gleich einer nova creatio[2]. Es stellt sich also heraus, daß in dem Leitbegriff Challenge-and-Response Historie und Metahistorie oder, wie man für Toynbee zutreffender sagen kann, Geschichte und Heilsgeschichte miteinander verzahnt sind[3]. Denn im Rahmen dieses Leitbegriffs wird das Herz zweier Welten Schlachtgebiet und ist zugleich zu einer verantwortungsvollen Bewährung aufgerufen.

Nun gibt es bei Toynbee nicht bloß einen, sondern in der Hauptsache vier solcher Leitbegriffe, um die sich sein geschichtsphilosophisches System wie um Blütenkelche schließt. Demgemäß trägt jeder dieser vier Leitbegriffe ein bestimmtes Stadium der Kulturentwicklung: bei der Entstehung der Kultur ist es, wie wir hörten, der der Außenwelt zugewandte Begriff Herausforderung-und-Antwort; im Stadium des Wachstums ist es der der Innenwelt zugewandte Leitbegriff Einkehr-und-Rückkehr (Withdrawal-and-Return)[4]; beim Ab-

[1] A Study of History I, 270.
[2] op. cit. I, 301.
[3] Vgl. auch Erdmann op. cit. S. 246 f.
[4] A Study of History III, 248.

stieg der Kultur ist es der Begriff des Versagens in der menschlichen Selbstbestimmung (Failure of Self-Determination)[1]; und schließlich bei der Auflösung der Kultur ist es der Begriff der äußeren und inneren Spaltung-und-Wiedergeburt (Schism-and-Palingenesia)[2]. Toynbee hat also hier für sein System verwirklicht, was ihm schon 1921 vorschwebte, wenn er deutlich unter dem frischen Eindruck des SPENGLERschen Werkes in einer Vorlesung sagte: „Analytiker des Dramas, von Aristoteles angefangen, können darüber belehren, daß fast alle großen Tragödien der Literatur Expositionen von ganz wenigen Grundverwicklungen sind. Und ich vermute, daß die großen Tragödien der Geschichte, die Kulturen, . . . wenn wir sie richtig analysieren, alle den gleichen Konflikt offenbaren.“[3] Nur eben die Grundverwicklungen werden durch die vier Leitbegriffe erschlossen, die im übrigen bei der Analyse in eine Fülle von termini technici ausstrahlen. Von den Leitbegriffen halten wir an dieser Stelle nur fest, daß sie inhaltlich nicht eine bloß immanente Aussagekraft haben, sondern metahistorisch-heilsgeschichtlich geladen sind. Von einer so verzahnten Begriffsstruktur aus hat Toynbee dann auch die Möglichkeit, sich an die *Sinndeutung der Geschichte* zu machen.

## II

Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, einen gültigen, ganzheitlichen Eindruck von Toynbees universalgeschichtlicher Kulturmorphologie zu vermitteln. Dennoch müssen jene Grundverwicklungen an Hand der Leitbegriffe aufgezeigt werden, um zum einen den Standort Toynbees im Feld der Geschichtswissenschaft ausfindig machen zu können, und zum andern, um für die theologische Beurteilung die Grundlage zu haben.

Zunächst: wo findet Toynbee den *Ansatz und Gegenstand* für die historische Forschung? Vergegenwärtigt man sich, daß das Menschengeschlecht nach dem neueren Stand der Forschung etwa 600.000 Jahre alt ist[4] – nach anderer Lesart ist es freilich bloß halb so alt –, dann sind davon nur 1%, also 6000 Jahre, Gegenstand der Geschichtsbetrachtung, weil es erst seit 6000 Jahren in der Menschheitsgeschichte das gibt, was man Kulturen (civilizations) nennt[5]. Den Rest von 99% bilden primitive Gesellschaftskörper (primitive societies), die Toynbee dem Bereich der Anthropologie und Soziologie zuweist.

---

[1] op. cit. IV, 119 ff. [2] op. cit. V, 23 ff. VI, 169 ff.
[3] The Tragedy of Greece. A Lecture, Oxford 1921 S. 6.
[4] Civ. on Tr. S. 43 u. 159. [5] A Study of History I, 173.

Sonach hält er mit SPENGLER daran fest, daß nicht die Nationalstaaten oder andere politische Gebilde, sondern allein die ungleich weiter reichenden Kulturen den Gegenstand geschichtlicher Forschung zu bilden haben. Während SPENGLER jedoch nicht mehr als acht Kulturen im ganzen heraushob[1], zählt Toynbee deren einundzwanzig, von denen heute noch fünf existieren, nämlich: die moderne westliche Kultur, die christlich-orthodoxe, die Kultur des Islam, die Hindu-Kultur und die fernöstliche. Auch lockert Toynbee die Starrheit des SPENGLERschen Bildes merklich auf. Hatte SPENGLER sich bemüht, die Kulturen ihrer seelischen Struktur nach als völlig verschiedene, organismenhaft für sich abgeschlossene Gebilde zu erweisen[2], so kennt Toynbee eine Kommunikation unter den Kulturen, wobei eine entstehende Kultur von einer vergehenden wesentliche Elemente übernimmt. Ein Vorgang, den er mit der Formel der Eltern-Kindbeziehung (Apparentation-and-Affiliation) umschreibt[3]. Natürlich gibt es trotz dieser durchgehenden Ströme auch mehrere unverbundene Kulturen (unrelated civilizations) im Schema Toynbees[4]. Dabei weist er den Gedanken des Organismus für die Kultur überhaupt ab, da das Weiterwachsen einer in statu nascendi befindlichen Kultur keine Selbstverständlichkeit sei. Vielmehr kennt er auch gescheiterte Kulturen (abortive civilizations)[5], die durch die Härte der Bedingungen im Keim erstickt wurden, wie etwa bei den skandinavischen Vikingern. Daneben kennt er gehemmte Kulturen (arrested civilizations)[6], die besonderer Schwierigkeiten wegen auf einem bestimmten Stand stehen geblieben sind, wie bei den Polynesiern und Eskimos. Mit dieser Vielfalt des flutenden Lebens der Kulturen überwindet er zugleich SPENGLERS einlinig deterministische Sicht.

Wie kommt es nun zur *Entstehung* einer Kultur? Was veranlaßte und befähigte die primitiven Gesellschaftskörper aus ihrem gewohnheitsmäßigen Dämmerzustand herauszukommen? Das Problem ist nach Toynbee zunächst ein geophysikalisches, dann vor allem ein geistig-seelisches. Was vom Leitbegriff Herausforderung-und-Antwort oben ausgesagt wurde, wird hier nun systematisch entfaltet. Irgendeine Herausforderung in Gestalt von Naturkatastrophen oder menschlichen Schicksalsschlägen kreuzt auf und stellt die bisherige primitive Lebensweise in Frage. Nun kommt es darauf an, ob und mit welcher Intensität ein Elan Vital auf diesen Anruf von außen antwortet. Das sprechendste Beispiel ist die Entstehung der Ägyptischen Kultur.

---

[1] Untergang des Abendlandes I, 37 ff.
[2] op. cit. I, 5 ff. passim.
[3] A Study of History I, 52 ff.
[4] op. cit. I, 186.
[5] op. cit. II, 322 ff.
[6] op. cit. III, 1 ff.

Es gab eine Zeit, da war die afrikanische Sahara und die arabische Wüste ein wohl bewässertes Grasland, in dem Stämme von nahrungsuchenden Jägern lebten. Als sie durch den eintretenden Klimawechsel herausgefordert wurden, reagierten sie mit sehr verschiedenen Antworten darauf. Etliche sahen sich weder nach einem andern Aufenthaltsort um noch nach einer anderen Lebensweise und mußten dieses vollkommene Versagen mit ihrem Untergang büßen. Andere behielten ihre Lebensweise bei, verlegten jedoch ihren Aufenthalt in die südlichen Tropen und haben so bis heute ihr primitives Jägerleben bewahrt. Die Dritten wechselten nur ihre Lebensweise, indem sie aus Jägern Hirten wurden. Sie leiteten ihre Herden umsichtig auf grasigen Wegen und wurden die Nomaden der afrasischen Steppe. Der Rest aber erwiderte die Herausforderung der katastrophalen Dürre durch den Wechsel sowohl des Aufenthaltsortes als auch der Lebensweise, und diese seltene doppelte Reaktion, sagt Toynbee, war der dynamische Akt, der die primitiven Gesellschaftskörper des schwindenden afrasischen Graslandes zur ägyptischen und sumerischen Kultur führte[1].

So simpel das zunächst klingt, so kompliziert arbeitet Toynbee in diesen Entstehungsprozeß der Kulturen die unterschwelligen, metahistorischen Kräfte ein. Er geht empirisch vor, doch immer am entscheidenden Punkt wird die Historie von der Metahistorie aufgefangen und von ihr eigentlich geformt und gestaltet. Ein mitreißender ethischer Impuls geht dabei besonders von diesem Teil aus. Der ganze zweite Band des Hauptwerkes zeigt, welch segensreicher Ansporn in den Herausforderungen der Geschichte gelegen hat. Mit der durch Spengler bewährten Methode der Analogie entfaltet Toynbee in eindrucksvoller Weise die kulturschöpferische Bedeutung des mannigfachen Anreizes, den ein bedrohliches Meer oder Gebirge, ein Neuland oder Schicksalsschläge auf den Menschen ausüben. Das alles ist ein Loblied auf die virtutes rerum adversarum! Es spricht daraus ein per aspera ad astra, die Aufforderung zu einem mutigen und hoffnungsvollen Frisch Gewagt in den Gefahren und Bitternissen des Daseins. Wie verschieden ist dieses geistige Klima von Spengler, bei dem es mit allem schon Abend geworden ist und einem nur noch übrig bleibt, in der stürmischen Nacht heroisch unterzugehen.

Das Stadium des *Wachstums* der Kulturen ist nach Toynbee durch einen Prozeß der Verinnerlichung und Vergeistigung charakterisiert. Es ist natürlich auch nichts anderes als eine Kette von pro-

---

[1] op. cit. I, 304.

duktiven Bewährungen angesichts der Herausforderungen des Daseins. Während jedoch bei der Entstehung einer Kultur der Anruf von außen kam, kommt er im Stadium des Wachstums von innen[1]. An SHAKESPEARE veranschaulicht ist es der Weg von Heinrich V. zu Hamlet, von dem äußeren Konflikt zum inneren. Dabei ist entscheidend die innere Bewährung oder, wie Toynbee sagt, die Selbstartikulierung und Selbstbestimmung[2]. Geographische Expansion und technischer Fortschritt sind also noch keine Indizien für das Wachstum einer Kultur. So wie die Frage des Straßenverkehrs zunächst ein äußeres Problem der Menschenbeförderung ist, bei seiner Lösung durch das Auto aber sofort ein inneres Problem entsteht, nämlich die Erziehung zu einer Verkehrsordnung zur Schonung von Menschenleben, so stellt sich bei wachsenden Kulturen auf der ganzen Linie eine Entstofflichung (etherialization) der Problematik ein. Philosophisch ausgedrückt ist es die Re-orientierung des geistigen Auges, indem es sich vom Makrokosmos zum Mikrokosmos hinwendet. Und religiös ausgedrückt ist es eine „Bekehrung der Seele", indem sie sich von dem weltlichen und fleischlichen Reich des Teufels hinweg dem göttlichen Königreich zuwendet[3]. Es ist aufschlußreich, wenn man in diesen Zusammenhang Toynbees Wort rückt: „Das Kriterium des Wachstums ist das Fortschreiten zur Selbst-Determination." Bei dieser „Bekehrung" ist das liberum arbitrium ebenso unüberhörbar wie bei der Selbstbestimmung, die Toynbee näher beschreibt als den Vorgang, in dem „die wachsende Persönlichkeit (als Mikrokosmos) oder die Kultur (als Makrokosmos) jeweils . . . ihr eigener Herausforderer und ihr eigenes Aktionsfeld wird"[4].

Mit dieser Verinnerlichung und Vergeistigung im kulturellen Wachstumsstadium rückt Toynbee zugleich die Persönlichkeit in die Mitte des Blickfeldes. Sie ist der Quell allen Handelns. Er rückt also in der Frage der Gesellschaftsgenese sowohl von der individualistisch-naturrechtlichen Vertragstheorie ab als auch von der kollektivistischen des Positivisten SPENCER und des Romantikers SPENGLER, der mit seinem

---

[1] op. cit. III, 192 ff.

[2] ib.: „In this other field, challenges do not impinge from outside but arise from within, and victorious responses to challenges do not take the form of surmounting an external obstacle or overcoming an external adversary but manifest themselves, instead, in an inward self-articulation or self-determination."

[3] ib.: „. . . a conversion of the soul from the World, the Flesh, and the Devil to the Kingdom of Heaven."

[4] op. cit. III, 216: „Growth means that the growing personality or civilization tends to become its own environment and its own challenger and its own field of action. In other words, the criterion of growth is progress towards self-determination."

Organismusgedanken den individuellen Interferenzen wenig Raum läßt. Statt dessen stellt Toynbee durch die Brille BERGSONS die entscheidende Bedeutung des schöpferischen Individuums und der Elite im Gang der Weltgeschichte empirisch fest, ohne eine geistige Oligarchie zu befürworten. Das entscheidende Merkmal einer – von Toynbee in Anführungszeichen gesetzten – „Persönlichkeit" ist ihr Schöpfertum. Und die Geburtsstunde eines schöpferischen Aktes sieht Toynbee mit BERGSON in einer Art mystischer Erleuchtung. Nun lehrt die biographische Beobachtung der Wirksamkeit großer schöpferischer Menschen, daß sie vor ihrer Hinwendung zur Öffentlichkeit eine Zeit der Stille und nicht selten leidgeprüften Zurückgezogenheit durchmachten. Ungefähr im Sinne des NIETZSCHEwortes, daß noch niemand einen Himmel gebaut, der die Kraft dazu nicht in einer Hölle gesammelt, fügt Toynbee an tragender Stelle den weiteren, schon erwähnten Leitbegriff *Einkehr*–und–*Rückkehr* seinem System ein. Die „Einkehr" ist äußerlich eine „splendid isolation" – also Abkehr – und innerlich der Ort der metaphysischen Inspirationen. Wiederum fließt also die Formgebung der Historie aus der Metahistorie. Und Toynbee greift dabei ohne Scheu zum Alten und Neuen Testament, um daraus bei David, Christus und Paulus den Vorgang der Abkehr-und-Rückkehr ebenso zu erweisen wie bei Solon und Caesar, Buddha und Mohammed, Macchiavelli und Lenin, Dante und Ignatius von Loyola, Kant und Hindenburg, – wenn auch freilich mit sehr unterschiedlicher Berechtigung. Wichtig ist, daß Toynbee auch den Teilbegriff „Rückkehr" nicht nur formal anwendet, sondern ihn heilsgeschichtlich so verankert, daß bei ihm das Motiv der Abkehr-und-Rückkehr in der Wiederkunft Christi „seinen tiefsten geistigen Gehalt" erreicht[1]. Was er als Christ mit der Formel Einkehr-und-Rückkehr ausdrücken will, müßte man mit den Begriffen der Bekehrung und bewahrenden Heiligung wiedergeben.

So also ist der geistig geballte Kern beschaffen, der vermittels schöpferischer Individuen und Minderheiten (creative minorities)[2] das Wachstum der Kulturen bewirkt. Die Elite ist es, die eine Gesellschaft und Kultur gestaltet. Ihre schöpferischen Taten kann sich nur eine relativ kleine Gruppe nacherlebend aneignen, die große Masse dagegen folgt lediglich auf dem Weg der sozialen Imitation oder Mimesis[3].

---

[1] op. cit. III, 263: „In the concept of the Second Coming, the motif of Withdrawal-and-Return attains its deepest spiritual meaning."

[2] op. cit. III, 362.

[3] op. cit. I, 191. III, 245 ff. passim.

Für das nächste Stadium, *Krisis* und *Abstieg* der Kulturen, ergibt sich aus dem Gesagten, daß auch hier wieder das primäre Problem das schöpferische Individuum, und das sekundäre die Gesellschaft ist. Der kulturell schwache Punkt beim schöpferischen Individuum ist nicht nur seine Neigung, auf den Lorbeeren auszuruhen, sondern auch seine Leistung zu vergötzen. Solche Vergötzungen führt Toynbee in einer erschütternden Reihe vor, die in den verschiedensten Einrichtungen des Volks- und Staatslebens vom Narzißmus bis zum Siegesrausch reichen [1]. Damit schneidet sich der Mensch jene metahistorische Kommunikation selbst ab, verliert die Möglichkeit zur „Einkehr" und mystischen Inspiration und veroberflächlicht zu einer positivistischen und materialistischen Diesseitigkeit. Das ist – mit Toynbees drittem Leitbegriff gesprochen, auf dem dieser Teil seines Systems ruht – ein *„Versagen in der menschlichen Selbstbestimmung"* [2].

Damit weist Toynbee eine Fülle von Theorien ab, die zur Frage des Verfalls einer Kultur angeboten worden sind: die Ursache liegt nicht in der saeva necessitas eines Fatums, nicht in der Rassenmischung, nicht in Barbarenstürmen, nicht in der Vergreisung der Welt, nicht im kosmischen Zyklus der ewigen Wiederkehr, nicht in Katastrophen und Schicksalsschlägen, auch nicht in einer Ermüdung der Kräfte, denn die bleiben im ganzen gesehen die gleichen. Das „geistige Manöver", sagt Toynbee, welches die Schuld des eigenen Versagens auf die Einwirkungen einer vis maior abwälzen möchte, gehört zu den hinterlistigsten „Tröstungen der Philosophie" [3]. Die Ursache liegt allein im menschlichen Versagen gegenüber der Forderung, daß Gott Gott bleibe. „Da aber Jeschurun fett ward, schlug er aus . . . und fiel von Gott ab" (Dt 32, 15). Im Stadium der geistigen Sättigung wird der Mensch übermütig und durchbricht die ihm von Gott gesetzten Schranken. In dem Augenblick wird eines von Gottes „unbeschreiblich hohen Werken" zum „Greuel der Verwüstung". Mit der Selbstvergötzung aber verfällt das menschliche Schöpfertum der Nemesis [4]. In diesem Sinne hat Toynbee seine Meinung über den Abstieg einer Kultur aufs kürzeste durch das vorangestellte Motto aus dem 127. Psalm ausgedrückt: „Wo der Herr das Haus nicht bauet, so arbeiten umsonst, die daran bauen."

Bei der Gesellschaft nun, der Masse, ist der kulturell schwache Punkt die bloße Nachahmung der schöpferischen Elite. Dadurch kommt es nicht nur zu keiner inneren Einheit im sozialen Körper, sondern man steht zugleich am Abgrund der Mechanisierung. Diese

---

[1] op. cit. IV, 261–589.
[2] op. cit. IV, 119 ff.
[3] op. cit. IV, 7.
[4] ib. 245 ff.

potenziert sich, wenn auch die schöpferische Elite aufhört, schöpferisch zu sein. Damit setzt der gemeinsame Abstieg ein, der die Folge gemeinsamer Schuld ist. Der Leitgedanke vom Versagen der Selbstbestimmung kommt auf den *Sündenbegriff* heraus, den Toynbee bewußt in die Universalgeschichte eingearbeitet hat.

Das letzte Stadium, *Zerfall* und *Auflösung* der Kultur, steht im Zeichen des Leitbegriffs *Spaltung*-und-*Wiedergeburt*[1]. Es handelt sich um eine Spaltung sowohl in der Seele des Individuums[2] wie auch, als Folgeerscheinung, in der Gesellschaft[3]. Die Spaltung in der Seele ist ihrerseits eine Folge des eingebüßten Schöpfertums durch verimmanentierte Vergötzungen. In solcher Situation antwortet der Mensch gegenüber den Herausforderungen des Daseins nur noch auf zwei gespaltene, gegensätzliche Weisen, eine passive und eine aktive, die jedoch beide unschöpferisch sind[4]. Auf der einen Seite sucht er sein verlorenes Schöpfertum auf dem Wege eines Sichgehenlassens zu finden, eines unstoischen secundum naturam vivere, wobei er das Dasein und die Natur durch ein ihr angeglichenes Sichausleben meistern möchte. Auf der andern Seite meint er, das verlorene Schöpfertum auf entgegengesetztem Wege erlangen zu können, indem er über sich selbst wie über die Natur die Herrschaft gewinnt. Das eine Mal wird Natur als Förderungsmittel, das andere Mal als Hemmschuh der Schöpferkraft betrachtet. Diese kontradiktorische Gespaltenheit veranschaulicht Toynbee für das menschliche Verhalten (Behaviour) an dem Begriffspaar Fahnenflucht und Märtyrertum (Truancy and Martyrdom)[5]; ferner für das Lebensgefühl (Feeling) an dem Begriffspaar Selbstpreisgabe und Askese (Abandon and Self-Control)[6]; und schließlich für die Lebensrichtung (Life) an dem Begriffspaar Archaismus und Futurismus[7]. Die beiden letztgenannten Begriffe meinen das Hinstreben in eine anachronistische Utopie der Vergangenheit oder der Zukunft als ein Ausweichen gegenüber der ethischen Forderung, das Dasein zu meistern durch eine verinnerlichte Konzentration auf den Mikrokosmos Mensch. Man kann mit Toynbee auch sagen, daß die obigen beiden Wege gekennzeichnet sind durch pflichtvergessenes Getriebensein (Sense of Drift) und durch pflichtbewußtes Sündersein (Sense of Sin)[8]. Mit erregendem, mahnendem Ernst stellt

---

[1] op. cit. V, 23 ff. [2] op. cit. V, 376 ff. VI, 1 ff. [3] op. cit. V, 35 ff.

[4] op. cit. V, 376: „In the disintegration-phase each of these single lines of action is apt to split into a pair of mutually antithetical and antipathetic variations or substitutes, in which the response to a challenge is ‚polarized' into two alternatives – one passive and the other active, but neither of them creative."

[5] op. cit. V, 404 ff. [6] ib. 399 ff.

[7] op. cit. VI, 49 ff. [8] op. cit. V, 412 ff. 432 ff.

Toynbee beides gegenüber als verantwortungslose Losgelassenheit und verantwortungsvolle Gebundenheit.

Wieso aber nun neben der Spaltung die Wiedergeburt? Da ist zunächst zu bemerken, daß Toynbee auch in einer verfallenden Kultur das menschliche Schöpfertum nie bis auf den Nullpunkt reduziert, weshalb es bald hier bald da einen Nachsommer als Scheinblüte gibt. Die Peripetie zur Wiedergeburt jedoch erfolgt auf der Linie der Selbstbeherrschung, Askese und des Sündengefühls. An ihrem Ende steht der Futurismus, den Toynbee als einen Weg der aufrichtig Verzweifelten ansieht, welche die Verheißung haben, einst doch noch auf die Pfade des Friedens zu gelangen. Diese sind es, die die Bewegung von außen nach innen neu vollziehen, indem sie vom bloßen „Reich der Politik" hingeführt werden zum „Reich der Theologie"[1]. Auf diese Weise leitet der Futurismus durch eine „Selbsttranszendierung"[2] über zu einer Verwandlung und Wiedergeburt.

Es bleibt noch anzuführen, wie sich diese Spaltung und Wiedergeburt nun im *Gesellschaftskörper* ausnimmt. Wenn die schöpferische Elite aufhört, schöpferisch zu sein, so entartet sie zu einer bloß noch herrschenden Minderheit (Dominant Minority)[3]. In dieser Haltung wirkt sie auf die Masse nicht mehr überzeugend. Diese versagt daher die soziale Imitation und sondert sich ab zu einem inneren Proletariat (Internal Proletariat). Das eigentliche Kennzeichen eines Proletariers ist nach Toynbee weder Armut noch niedrige Herkunft. Es ist nur das mit einem Ressentiment aufkommende Bewußtsein, in einer Gesellschaftsschicht, entgegen bisherigem Herkommen, unerwünscht zu sein[4]. Zu dem inneren kommt ein äußeres Proletariat (External Proletariat)[5], das von den barbarischen Völkerschaften gebildet wird, die bisher irgendwie unter dem Einfluß und der Macht der sich auflösenden Kultur gestanden haben. Ihre Rolle ist nicht, der Kultur den Todesstoß zu versetzen. Sie sind bloß die Aasgeier der von innen sterbenden Kultur.

Der letzte Akt im Drama einer zusammenbrechenden Kultur ist zugleich der interessanteste. Die Beweislast trägt besonders das Beispiel der griechisch-römischen Kultur. Universalstaat und Universalkirche sind die Stichworte. Es gehörte zu den suggestiven Gedanken Spenglers, die Errichtung des römischen Universalstaates nicht als

---

[1] op. cit. VI, 126. [2] ib. 118: „The Self-Transcendence of Futurism".
[3] op. cit. V, 35 ff.
[4] ib. 63: „The true hall-mark of the proletarian is neither poverty nor humble birth but a consciousness – and the resentment which this consciousness inspires – of being unwanted in a community which is his rightful home."
[5] ib. 194 ff.

eine Zeit der Blüte, sondern als die letzte Phase vor dem Zusammenbruch der Kultur anzusehen. Toynbee greift ihn auf, nicht ohne ihn in bemerkenswerter Weise zu erweitern. Er beobachtet, daß im alten Rom die unschöpferische herrschende Minderheit nur noch die Pax Romana des Universalstaates zuwege brachte und im übrigen fruchtlos der Philosophie frönte. Das innere Proletariat hingegen brachte eine Universalkirche hervor. Während also der Universalstaat zerfällt und die Kultur stirbt, geschieht mit der sog. Universalkirche etwas Sonderbares: sie überlebt die Katastrophe und wird zu einem Gebilde, aus dem wie aus einer Puppe der Schmetterling einer neuen Kultur hervorgeht[1]. Das ist nach Toynbee ein stereotyper Vorgang, den er in allen, wie er sagt, „höheren Religionen" vorfindet. Daraus ergibt sich ihm als Quintessenz der Sinn der Geschichte: kein blindes Schicksal, kein sinnloses Walten bewegt das Weltgeschehen, sondern ein großer Heilsplan Gottes. Wie die Räder sich zyklisch drehen und dabei den Wagen linear vorwärts bringen, so dient der Kreislauf der Kulturen dem Vorwärts des Reiches Gottes. Seine Aufgipfelung auf Erden ist Jesus Christus, und die ganze Weltgeschichte dient der Emporläuterung der Menschheit zu einem immer reineren und tieferen Gottesverhältnis.

## III

Das ist etwa das Gerippe von Toynbees Geschichtsphilosophie mit ihrer, wie Erdmann sagt, „überwältigenden Geschlossenheit des weltgeschichtlichen Panoramas"[2]. Wir müssen nun Toynbees historiographischen Standort ausmachen, ehe wir dann in einem letzten Teil auch theologische Kritik zu Wort kommen lassen.

Toynbees Unternehmen, Geschichte als Weltgeschichte zu schreiben und zu deuten, stellt als solches keine Einzelerscheinung dar. Es gehört durchaus in eine Reihe mit den richtungsmäßig freilich überaus bunten universalhistorischen Versuchen eines Polybios, Augustin, Otto von Freising, Vico, Bossuet, Voltaire, Hegel, Lamprecht, Buckle, Wells, Breysig und Spengler. In seiner Art aber ist Toynbees Geschichtswerk doch singulär, denn in ihm finden kritische Universalhistorie und Geschichtsphilosophie zum erstenmal zu einer Einheit zusammen. Troeltsch hat über die Geschichtsdeuter Augustin, Otto von Freising und ihresgleichen geurteilt: „Man nennt sie Geschichtsphilosophen, aber sie sind das Gegenteil, Kompilatoren und Dogmatiker, die für alles Geschehen einen Rahmen entwerfen, der aus Wun-

[1] Civilization on Trial S. 13. [2] op. cit. S. 235.

der und historischer Schulkonvention gebildet ist."[1] Er sagt das im Hinblick darauf, daß die „Geschichtsphilosophie . . . eine moderne Schöpfung, ein Kind des 18. Jahrhunderts" ist[2], und doch kein „Spätling", denn das sie ermöglichende Geschichtsdenken ist eine Neuheit. Der besondere Reiz der Leistung Toynbees liegt nun gerade in der Synthese des ganz Alten und des ganz Neuen. Versuchen wir, uns den Weg zum Verständnis von Toynbees Standort gleichsam von vorne nach rückwärts zu bahnen.

Man konnte bemerken, wie Toynbee in der Darstellung der Kulturen als den eigentlichen Gegenständen der Geschichte vor allem Spengler verpflichtet ist. Er macht aber Halt vor dem metaphysischen Oberbau des Spenglerschen Systems, will von seiner fatalistischen Determiniertheit der Geschichte nichts wissen und verzichtet auch auf den eigentlichen Glanzpunkt von Spenglers Kulturphilosophie: die wissenschaftliche Geschichtsprognose. Denn wenn Toynbee in der Geschichte auch ein Auf und Ab der Kulturen empirisch feststellt, so setzt er der Zeitdauer des einzelnen Zyklus doch keine Grenzen. Es kommt auf den Menschen und seine Entscheidung an. Zwar beobachtet Toynbee auch bei unserer abendländischen Kultur recht früh schon den Punkt, an dem ein Abstieg einsetzt. Es ist das Jahr 1075, in dem Papst Gregor VII. im Siegesrausch sein eigenes schöpferisches Werk vergötzt und für die Institution des Papsttums die Weltherrschaft beansprucht. Auch die Religionskriege und viele andere Kennzeichen sprechen für Toynbee die Sprache des kulturellen Niedergangs. Dennoch befindet er sich damit noch nicht unter den Prognostikern, die von Condorcet bis Spengler den Geschichtsverlauf einem naturgesetzlichen Zwang unterstellen. Es wird an der rechten menschlichen Entscheidung liegen, ob es im Westen noch einen kulturellen Aufschwung von vielleicht mehreren tausend Jahren gibt oder nicht.

In dieser Abweisung der pessimistischen oder optimistischen Prognosen, die wissenschaftlich zu sein vorgeben, kommt Toynbees Tatsachensinn deutlich durch. Er ruft denn auch den englischen Empirismus für sich zum Zeugen auf[3]. Aber er handhabt die empirische Methode nun doch so, daß er das von Troeltsch zwar nicht erreichte, aber doch geschaute Zukunftsprogramm erfüllt, Historie durch Historie zu überwinden. Das hieße freilich, sich beim eigenen Schopf fassen und aus dem Sumpf ziehen, wenn nicht ein *neues Verhältnis des Menschen zur Geschichte* bei Toynbee dahinter stände. Das Neue

[1] Ges. Schriften III: Der Historismus und seine Probleme S. 15.
[2] op. cit. S. 11. [3] Civilization on Trial S. 9 f.

ist, daß Toynbee mit einer ungewöhnlichen Eindringlichkeit die Menschheit in der Geschichte schildert als eine, *die im Angesichte Gottes zugleich für den Gang der Geschichte verantwortlich* ist. Hier ist die Stelle, an der Toynbee den Rubikon des *Historismus überschreitet und der Geschichtsforschung der Gegenwart ein iacta est alea* zuruft.

Der Historismus hat an sich etwas Großes geleistet, stellt er doch die Überwindung der aufklärerischen Geschichtsbetrachtung dar. Als die Rationalisten seit DESCARTES daran gingen, die Wahrheit des Seins zu einer Wahrheit des Bewußtseins zu relativieren, verlagerten sie zugleich die konstant universalen Werte vom Christentum in die Metaphysik einer sich gleich bleibenden überindividuellen Vernunft, auf der sie dann auch ein universalhistorisches Gebäude eigener Art errichten konnten. Der Historismus hingegen hat die These von der Ableitbarkeit des menschlichen Wesens aus einer konstanten überindividuellen Vernunft zu Fall gebracht und sie durch eine zwiefache Erkenntnis ersetzt, deren eine den Gegenstand, die andere die Methode der Geschichtswissenschaft betrifft. Der Gegenstand der Geschichtswissenschaft, das wurde jetzt deutlich, kann nur in einem Individuellen gesucht werden, das an tausendfache Zufälligkeiten gebunden und also bar jeder allgemeinen Gesetzlichkeit ist. Und für die Methode des historischen Verstehens ergab sich aus diesem Obersatz, daß nicht nur Zeit und Ort, sondern auch die Individualität des erkennenden Subjekts, des Historikers also, berücksichtigt werden muß, denn auch der Historiker hat zur Geschichte kein im strengen Sinn objektives Verhältnis, weil er mit seinem Verstehen und Deuten auch ein Stück Geschichte ist und sich nicht, wie die Romantiker das sahen, als Betrachter des geschichtlichen Gegenstandes aus der Geschichte heraushalten kann.

Damit hat der Historismus die Geschichtswissenschaft nicht nur von den Fesseln einer fragwürdigen rationalistischen Geschichtsmetaphysik befreit, sondern zugleich auch von denen des Naturalismus, dessen auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten gegründete Position nicht minder problematisch war.

Nun bekommt man freilich nicht den Eindruck, als habe der Historismus damit schon das rechte Verständnis der Geschichte und Geschichtlichkeit des Menschen gefunden. Zwar hat es aus der Ferne den Anschein, als ließe sich der Verzicht auf ein universalhistorisches geistiges Band, das eine Sinndeutung der Geschichte bietet, leicht verschmerzen. Aber es sieht nur so aus. In Wirklichkeit ist damit die Frage eng verknüpft, ob man die Vorgänge der Geschichte letzt-

lich überhaupt deuten und verstehen kann. Denn das geschichtlich Ganze ist der Schlüssel zum geschichtlich Einzelnen. Das Geschichtsganze aber hängt in den Angeln absoluter Werte. Dies ist nun die schwere Hypothek, mit der der Historismus belastet ist, daß er den Verzicht auf absolute Werte einschließt. Wenn ein COLLINGWOOD[1] auf die Frage nach dem Rechtsgrund ethischer Prinzipien in der Geschichte nichts anderes zu antworten weiß, als ihre Faktizität festzustellen, so befindet auch er sich, um die Formulierung des unter Historikern ja unverdächtigen Zeugen ERDMANN zu gebrauchen, „in ziemlicher Nähe zu der von Dilthey und Max Weber schmerzlich zugestandenen Anarchie der Werte“[2].

Auf der anderen Seite aber gibt TROELTSCH als Aufgabe der materialen Geschichts*philosophie* an, daß sie der „Weiterbildung des geschichtlichen Lebens aus der historisch verstandenen Gegenwart heraus“ nachzugeben habe und damit „in die Ethik“ einmünde, ohne „mit der Ethik ohne weiteres“ zusammenzufallen[3].

Es wird also, wie man sieht, die Geschichte in zwei verschiedenen Stockwerken betrieben, die nicht nur wenig miteinander zu tun haben, sondern sich obendrein widersprechen: hier die nur auf die Vergangenheit gerichtete historische Fachwissenschaft, die die Relativität aller historischen Vorgänge betont; dort die auch Gegenwart und Zukunft umschließende Geschichtsphilosophie, die sich in der Deutung von Sinn und Ziel gerade an der Absolutheit der Geschichte abmüht.

Hier bezieht nun Toynbee einen *neuen historiographischen Standort, indem er diesen Zwiespalt durch eine Einheit des Geschichtsganzen überwindet.* Darin liegt die epochale Bedeutung seines Hauptwerks für die *profane Geschichtswissenschaft.* Die Art aber, wie Toynbee diesen Zwiespalt überwindet, macht sein Werk auch für die *Kirchengeschichte* bedeutungsvoll. Toynbee gewinnt wieder ein Verhältnis zur Geschichte, wie es erst mit dem Christentum möglich geworden ist, dergestalt nämlich, daß, wie oben schon angedeutet, der geschichtliche Mensch vor seinem Schöpfer für die Geschichte verantwortlich ist.

Dieses genuin christliche Verhältnis zur Geschichte hat im Laufe der Jahrhunderte manche Trübung erfahren. Im Mittelalter wird es, wie DILTHEY[4] beobachtet hat, insofern metaphysisch überlagert, als die Gestalt und der Ablauf der Geschichte dem mittelalterlichen Menschen göttlich vorgegeben erscheinen, so daß er sich dieser Ordnung

---

[1] The Idea of History, Oxford 1946 (posthum erschienen).
[2] op. cit. S. 180 ff. [3] op. cit. S. 79 ff.
[4] Ges. Schriften I S. 339 f. passim.

nur einzufügen braucht, er also die Geschichte nicht eigentlich selber lebt, vielmehr nur sakramentalistisch an ihrem vorgegebenen corpus mysticum partizipiert. Die Reformation hingegen hat diese metaphysische und geschichtstheologische Überlagerung wieder abzutragen gesucht, indem sie den im Glauben stehenden Menschen eben darin die Geschichtlichkeit seines Lebens begreifen lehrte, daß sie ihn als einen „freien Herrn aller Dinge" hinwies auf seine vom Schöpfer ihm anvertraute Verantwortung für die Welt, deren „dienstbarer Knecht" er im Namen Gottes zugleich sein soll. Freiheit und Beruf[1] haben durch die Reformation eine neue geschichtliche Bedeutung erlangt. Mit Recht sagt Gogarten im Blick auf dieses aus dem sola fide resultierende geschichtliche Existenzverständnis: „Es ist . . . der Glaube, der das geschichtliche Verstehen herbeiruft und es in Gang gebracht hat. Er ist es darum aber auch, der die ‚historische Methode' hervorgerufen hat."[2]

Dieses gereinigte Verständnis der Geschichte ist dann in der Zeit des Rationalismus erneut von einer Metaphysik überwuchert worden, an deren Abbau der Historismus emsig gearbeitet hat, aber leider noch nicht mit hundertprozentigem Erfolg. Denn sobald es um die geschichtsphilosophische Frage nach dem Sinn des geschichtlichen Daseins geht, weicht auch das neuzeitliche Geschichtsdenken, wie Gogarten nachweist[3], seinem eigenen Ansatz zuwider in die Metaphysik aus. Das ist insofern eine Flucht, als daran ersichtlich wird, daß die christliche Verantwortung für diese Welt vom neuzeitlichen Geschichtsdenken „nicht in ihrer letzten Schwere ausgehalten wird"[4]. Die erwähnte Gespaltenheit der Geschichtswissenschaft in historisch-kritische Forschung einerseits und Geschichtsphilosophie andererseits ist dafür ein sprechendes Symptom. Toynbees Art der Überwindung des Historismus wird durch seine Verhältnisbestimmung von Geschichte und Theologie recht deutlich markiert. Es gehört ja zur kritischen Funktion der Theologie, daß sich an ihr die Geister scheiden. Während der Abstand zwischen profaner Geschichtswissenschaft und Theologie üblicherweise riesengroß ist, und auch Dilthey vor einer ihm sympathischen geschichtsschöpferischen Bewegung sagt

---

[1] Vgl. das wertvolle Buch von Gustav Wingren: Luthers Lehre vom Beruf München 1952.

[2] In seiner für das Problem der Geschichte wichtigen Schrift: Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart 1953 S. 26.

[3] op. cit. S. 27 ff. Noch nachdrücklicher in seiner Schrift: Verhängnis u. Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart 1952 bes. S. 110 ff.

[4] Gogarten, Entmythologisierung u. Kirche S. 29.

„Sie hat ihren Mittelpunkt *außerhalb* der Theologie“ [1], lautet Toynbees Urteil genau umgekehrt: „History passes over into theology“ [2]!

Toynbee kennt also wieder ein formgebendes Universale im Mikrokosmos und Makrokosmos, und damit eine Welt der absoluten Werte, die im Geschichtsganzen wirksam ist, ohne immanentierbar zu sein. Sein Universale ist nicht die rationalistische überindividuelle Vernunft. Denn er gibt wieder dem Sein den Vorrang vor dem Bewußtsein und findet das Universale in einem ethisch-verantwortlichen, dynamischen Gegenüber des Menschen zu der die Geschichte planvoll lenkenden und gestaltenden Macht des Schöpfer- und Erlösergottes. Man kann sagen: jenes historische Urerlebnis „individuum est ineffabile“ [3] wandelt sich ihm in das geschichtliche Urerlebnis: individuum est culpabile! Unter diesem Blickpunkt der Verantwortlichkeit und Schuldbarkeit des Menschen *wertet* Toynbee die Vorgänge der Geschichte. Und zwar nicht nur, wie der kritische Historiker sie wertet. Für Toynbee ist das profiteri unerläßlich, er fällt Werturteile ethischer Art [4] und findet echte Geschichtlichkeit überall dort, wo der Mensch die Kraft zur Lebensgestaltung aus dem verantwortlichen Gottesverhältnis zieht. Auch werden die Kausalzusammenhänge bei Toynbee aufgelockert von der den Kosmos durchwaltenden Kontingenz und göttlichen Dynamik her, und auch von der Freiheit der menschlichen Entscheidung aus. Man kann unter diesem Gesichtspunkt schon sagen, daß Toynbees Geschichtsphilosophie der modernen Atom- und Weltraumphysik entspricht [5]. Hier wie bei Toynbee bekundet sich die Überwindung des Subjekt-Objektschemas und auch die Auflockerung der Kausalzusammenhänge durch ein kontingentes, die eigene Person mit betreffendes Geschichtsdenken. Eigenartig, wie sich dabei das Verhältnis von Philosophie und Geschichte verändert hat. Einst konnte die Philosophie mit der Geschichte wenig anfangen. Erst Hegel war es, der die Geschichte auf das Podest des Geistes erhob, indem er sie zum Feld der Selbstentfaltung des Geistes machte.

---

[1] Ges. Schriften II S. 109.

[2] Civilization on Trial, Vorwort.

[3] Vgl. Goethes Wort an Lavater 1780, das Fr. Meinecke seinem Werk: Die Entstehung des Historismus, München u. Berlin 1936, als Motto vorausgestellt hat: „Habe ich Dir das Wort Individuum est ineffabile, woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?“

[4] Er sagt einmal: „Der Beobachter irgendeines Konflikts kann nicht umhin, moralische Urteile zu bilden, während er sich über die Ereignisse informiert. Und das eine vom anderen zu trennen, mag es auch den Anschein wissenschaftlicher Objektivität haben, ist in Wirklichkeit weniger wissenschaftlich, als alle seine Karten auf den Tisch zu legen.“ (The Western Question in Greece and Turkey S. XI, nach Erdmann op. cit. S. 194.)

[5] Karl Pichl op. cit. S. 749.

Bei Toynbee ist mittlerweile die Entwicklung an dem Punkt angelangt, wo die Geschichte obenauf ist und mit der Philosophie wenig anzufangen weiß; dafür um so mehr mit „Religion" und Theologie. Die Philosophie sieht Toynbee, wie erwähnt, im Kreis der unschöpferisch herrschenden Minderheit entstehen und beurteilt sie als eine Art Flucht vor der Aufgabe, das Dasein schöpferisch zu meistern.

Mit Toynbees Synthese von historisch-kritischer Forschung und Geschichtsphilosophie werden sich die Historiker, wie vorauszusehen ist, nicht so rasch anfreunden. Dem Einwand, daß die Sinndeutung der Weltgeschichte unwissenschaftlich sei, begegnet Toynbee mit einer geschliffenen Replik: „Ich bin selbst ein Historiker", sagt er in einer Disputation mit dem Holländer Geyl, „der davon überzeugt ist, daß die Wissenschaft uns eine Menge lehren kann. Aber wie merkwürdig, zu vermuten, daß man insofern wissenschaftlich sei, als man daran verzweifelt, einen Sinn erkennen zu können!"[1] An diesem lapidaren Satz wird kein Historiker achtlos vorbeigehen dürfen. Toynbee selbst empfindet seine Geschichtsdeutung als etwas über ihn Hinausweisendes, zu dem er gerufen ist, wie sein Wort zeigt: große Menschen, „denen es gelang, Selbstbestimmung durch Selbstbeherrschung zu gewinnen", erkennen im Vollzug ihres Handelns, „daß sie weder leben noch sterben können um ihrer selbst willen"[2].

Ortega hat einmal geäußert: „Die Geschichte ist vielleicht eine Wissenschaft, die ihre Klassiker noch nicht gehabt hat."[3] Wieweit Toynbee eine Klassik der Geschichtswissenschaft inaugurieren wird, hängt davon ab, wie die Profanhistoriker seine Geschichtslehre aufnehmen werden. Soweit bisher in- und ausländische Historiker ihre Stimme erhoben haben, wäre die große Mehrzahl geneigt, mit Geyl auszurufen: „C'est magnifique, mais ce n'est pas l'histoire"[4]. Dieses Urteil gilt also nicht von den Einzelirrtümern, die dem Verfasser einer Universalgeschichte immer nachgewiesen werden können, sondern von der Gesamtkonzeption des Werkes, welches eine imposante Entfaltung des Goetheschen Satzes ist, daß das eigentliche, einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben sei.

---

[1] Nach Erdmann op. cit. S. 183, wo The Listener v. 15. Jan. 1948 als Quelle angegeben ist. Nunmehr gedruckt auch bei Geyl-Toynbee-Sorokin op. cit. S. 79: „I am, myself, a historian who believes that science has an awful lot to teach us. But how strange to suppose that one is being scientific by despairing of making sense!"

[2] Tangye Lean op. cit. S. 82.

[3] Im Gespräch mit Curtius; vgl. dessen op. cit. S. 519.

[4] Geyl-Toynbee-Sorokin op. cit. S. 43.

Der Kirchenhistoriker freilich wird keine grundsätzlichen Bedenken tragen gegen eine Synthese von Geschichte und Glaube, aber vielleicht doch Bedenken gegen die methodische Art des Zustandekommens der bei Toynbee vorliegenden Synthese, und dann vor allem Bedenken gegen verschiedene diese Synthese tragende Glaubensinhalte. Es versteht sich für den nun folgenden letzten Teil von selbst, daß wir in diesem Rahmen zum großen Thema der evangelischen Kritik an Toynbee nur das Nötigste andeuten können.

## IV

Vorweg muß man die Warnung aussprechen, den in seiner Art doch sehr tiefen, nicht immer ganz leicht verständlichen Christenmenschen Toynbee allzu rasch zu simplifizieren. Sein ganzes, mit heiligem Ernst vorgetragenes Bemühen zielt letztlich auf das soli Deo gloria. Als die eigentliche Potenz der Weltgeschichte sieht er die „Religion" an und fordert eine Reform des Geschichtsstudiums, nach der zum einen, wie wir schon wissen, ganze Kulturen den Gegenstand bilden müssen, zum andern aber die Religionsgeschichte den Vorrang vor der ökonomischen und politischen Geschichte haben soll; denn „Religion", sagt Toynbee, „ist letzten Endes die ernste Angelegenheit des Menschengeschlechts"[1]. Das ist ein sehr ungewohntes geistiges Klima bei einem Profanhistoriker! Von den Propheten des Alten Testaments und von Augustin hat Toynbee gelernt, daß die Geschichte kein zufälliger oder mechanischer Prozeß ist, sondern die meisterhafte Durchführung eines Planes Gottes[2]. Aber hier schon heben unsere Fragen an.

1. Wie sieht Toynbee das Verhältnis von *Religion und Kultur*? In seinen Schriften findet sich das zwiespältig gehandhabte Bild, wonach auf der einen Seite die Religion aus der Kultur wie der Schmetterling aus der Puppe schlüpft[3], auf der andern Seite wieder die Kultur aus der Religion wie aus einer Puppe der Schmetterling hervorgeht[4]. In diesem Punkt hat Toynbee eine Entwicklung durchgemacht. In den ersten Bänden seines Hauptwerkes fiel für ihn die Kulturgeschichte mit der Heilsgeschichte zusammen. Oder richtiger: er wollte nach seinem eigenen Zeugnis[5] die Religion in den Dienst der Kultur gestellt wissen. Nachher jedoch gewann er die umgekehrte Überzeugung, daß die Kulturen im Dienst der ungleich wichtigeren Religion

[1] Civ. on Tr. S. 94: „. . . to relegate economic and political history to a subordinate place and give religious history the primacy. For religion after all, is the serious business of the human race."

[2] op. cit. S. 14. [3] op. cit. S. 219. [4] op. cit. S. 13.

[5] op. cit. S. 231.

stehen[1]. In der Religion liegt der eigentliche Fortschritt der Weltgeschichte. Schroff lehnt Toynbee es ab, das Geschichtsganze als einen zyklischen Vorgang zu verstehen, wie das griechische und indische Denker oder NIETZSCHE und SPENGLER taten[2]. Vielmehr kombiniert er das zyklische und das lineare Prinzip dergestalt, daß, entsprechend seinem erwähnten Bild vom Fahrzeug mit den Rädern, durch das kreisende Auf und Ab der Kulturen die „höheren Religionen" vorankommen[3]. Wenn man etwa an die These von GIBBON denkt, daß der Verfall der griechisch-römischen Kultur auf die (christliche) Religion zurückzuführen sei, oder an FRAZER, der in seinem großen Werk „The Golden Bough" betont, die Religion mache den Menschen unfähig zur Kultur und zum Staatsleben, da sie den Schwerpunkt aus dem gegenwärtigen in ein zukünftiges Leben verlege, so berührt Toynbees Distanzierung von beiden[4] angenehm. Und doch wird man ein so enges Korrelationsverhältnis von Religion und Kultur vom Evangelium aus bedenklich finden. Wer wie Toynbee die Kultur als die Magd der Religion bezeichnet, müßte schließlich auch mit der Möglichkeit rechnen, daß die Magd eines Tages den Gehorsam aufkündigen könnte. Die Entwicklung der Neuzeit im Abendland zeigt ja, daß dieser Fall wahrlich nicht an den Haaren herbeigezogen ist. Mit andern Worten: das Bedenkliche bei Toynbee ist, daß er die Reziprozität zwischen Kultur und Religion – auch christlicher Religion – an der Wurzel genetisch verschmilzt.

2. Eng damit verknüpft ist die Frage nach dem Verhältnis des *Christentums zu den andern Religionen.* Um es vorweg zu sagen: Toynbee sieht das Christentum an als den höchsten Gipfel in der Gebirgskette der Religionen. Es zeigt schon sein beliebter Ausdruck „höhere Religionen", zu denen er auch das Christentum als Kulmination rechnet[5], daß er mit dem Religionsbegriff unten ansetzt und ihn zu immer höherer Läuterung aufsteigen läßt. Alle „höheren Religionen" bilden nach Toynbee zusammen eine „Provinz des Reiches Gottes" auf Erden und sind darum in Begriffen dieser Welt allein nicht verständlich[6]. Als größte Wohltäter der Menschheit nennt er in einer Reihe: Konfuzius, Lao-tse, Buddha, Zoroaster, Sokrates, Mohammed, die Propheten des Alten Testaments und Jesus Christus[7]. Das Chri-

---

[1] op. cit. S. 236.

[2] op. cit. S. 14: „To our Western minds the cyclic view of history, if taken seriously, would reduce history to a tale told by an idiot, signifying nothing."

[3] op. cit. S. 15 u. 235. [4] op. cit. S. 226 ff. [5] op. cit. S. 250.

[6] op. cit. Vorwort: „. . . no higher religion is intelligible in terms of this world only."

[7] op. cit. S. 156.

stentum aber wird der geistige Erbe aller „höheren Religionen" wie aller Philosophien sein[1]. Toynbee sagt: „Des Clemens und des Origenes Werk, die in Alexandria griechische Philosophie in das Christentum einströmen ließen, mag in irgendeiner Stadt des fernen Ostens übertroffen werden durch die Einflößung chinesischer Philosophie in das Christentum." Auch der Hinduismus und Buddhismus mögen „neue Elemente beisteuern, die einem künftigen Christentum aufgepfropft werden könnten"[2]. – Nun soll gewiß zugestanden werden, daß sich das Christentum aus missionarischer Anpassung an die jeweilige geistige Situation immer neu auch der philosophischen Worte und Begriffe bedient. Was aber bei Toynbee befremden muß, ist, daß er angesichts solcher Übersetzungsarbeit kein Interesse zeigt an einer kritischen Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Einschmelzung philosophischer Begriffe in das Christentum. Damit bleiben Tür und Tor geöffnet für jede das Kerygma Christi verfälschende Religionsphilosophie, Mystik und Metaphysik. Kann man als Christ mit einem naiv undifferenzierten Religionsbegriff, der im „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit" sein Gemeinsames haben mag, überhaupt etwas anfangen? So sehr Toynbee das Zeug zum angehenden Normalhistoriker des Anglikanismus hat, in diesem Punkt wird nicht nur der Protestantismus, sondern selbst der einer theologia naturalis doch sehr zugetane römische Katholizismus von Toynbee abrücken. Wir geben zum Abschluß dieses Punktes einer für evangelische Fragestellungen freilich sehr aufgeschlossenen römisch-katholischen Stimme Raum. Hans Urs v. Balthasar schreibt: „Wäre Christus nur der höchste Fall des natürlichen Menschen, das Christentum nur die sublimste Gestalt menschlicher Religion, so verlohnte es sich heute nicht mehr, Christ zu sein. . . . Für den Glauben rücken alle menschlichen Religionen und philosophischen Denkversuche immer näher auf die eine Seite zusammen, und das Christentum steht immer einsamer auf der andern . . . Bevor man synthetisiert, soll man, um richtig einen zu können, unterscheiden. Täte man das nicht, übersetzte man sofort und unbesehen die Kategorien und die Ergebnisse menschlicher Philosophie auf den Glauben und die Glaubenswissenschaft, so leistete man beidem einen schlechten Dienst: man würde das Weltliche vergöttlichen, das Göttliche verweltlichen."[3]

3. Damit sind wir schon mitten in der Problematik von *Offenbarung und Geschichte*. Hierin gewahrt man zunächst einen gewissen Wider-

---

[1] op. cit. S. 240. [2] op. cit. S. 239 f.

[3] Drei Merkmale des Christlichen, in: Wort und Wahrheit, Monatsschr. f. Religion u. Kultur, 4. Jg. 1. Halbjahr, Wien 1949 S. 401 f.

spruch bei Toynbee. Auf der einen Seite gewinnt er seine Geschichtsanschauung, wie er sehr betont, vermittels der empirischen Methode[1]. So gesehen erscheint ihm alle Religion als eine Art immanenter Seismograph der Weltgeschichte, und er deduziert wie alle Empiristen und Positivisten das System der Werte aus der Gesellschaft und dem Weltprozeß. Auf der andern Seite wieder geht für ihn, wie wir oben hörten, Geschichte in Theologie über, weil keine von den „höheren Religionen" in den Begriffen des Diesseits allein zu verstehen sei. Unsere Welt ist weder ganz gut noch ganz böse; sie ist immerhin eine „Provinz des Reiches Gottes", seit jeher von Gottes Geist durchwaltet. Dementsprechend hat es nach Toynbee zu allen Zeiten die Offenbarung Gottes, die Gnade und Erlösung gegeben[2]. Dem Einwand, wozu dann noch „höhere Religionen" und das Christentum nötig waren, begegnet Toynbee mit der Erklärung, daß hier jeweils eine Steigerung vorläge, dergestalt, daß der Christ schon in seinen Erdentagen ein größeres Maß vom größten Gut der Menschheit erlangen könne als der Heide[3].

Sicher ist es tief berechtigt, die Menschheit seit jeher auf Gott als ihren Schöpfer bezogen zu sehen. Diese Bezogenheit ist aber auch das einzige, was sich im Rahmen der empirischen Methode über das Verhältnis von Gott und Mensch feststellen läßt. Sobald man jedoch versucht, diese formale Vorgegebenheit inhaltlich zu bestimmen und also über die Tatsache der natürlichen Bezogenheit hinaus zu sagen, wer Gott und was der Mensch vor ihm ist, reicht die empirische Methode nicht hin und nicht her. Was der Empirie fehlt, sind die Kriterien für eine Unterscheidung der wahren und falschen Gotteserkenntnis. Es soll damit nicht bezweifelt werden, daß Toynbee als Christ die wahre Gotteserkenntnis hat; es soll bloß bezweifelt werden, daß er sie auf rein empirischem Wege gewann. Wer ohne Bruch in das Christentum hineinwuchs, gibt sich oft zu wenig Rechenschaft über den Unterschied von empirischer Erfahrung und geschichtlicher Offenbarung. So sehr Gottes Offenbarung ganz und gar Geschichte ist, sie ist es doch in anderer Art als die Natur für uns Geschichte ist. Das Großartige und Entwicklungsfähige bei Toynbee ist das Zusammenrücken von Geschichte und Offenbarung, von Weltgeschehen und

---

[1] Er sagt im Blick auf Spenglers Determinismus: „Wo die deutsche a-priori-Methode versagte, wollte ich doch sehen, was englischer Empirismus ausrichten konnte." (Civilization on Trial S. 9 f.)

[2] op. cit. S. 249.

[3] op. cit. S. 251: „The Christian soul can attain, while still on Earth, a greater measure of man's greatest good than can be attained by any pagan soul in this earthly stage of its existence."

Heilsgeschehen. Doch hat er sich dabei vom evangelischen Standpunkt aus entschieden übernommen, wenn er beides so miteinander vermengt, daß er die biblisch offenbarte Gotteserkenntnis mit den Gottesahnungen der natürlichen Religionen in bloß quantitativer Überhöhung koordinieren zu können meint. Hierbei übersieht er zweierlei. Zum einen, daß Gottes Offenbarung kein empirisch offenkundiges Ereignis ist und dem Unglauben verhüllt bleibt. Zum andern, daß diese Offenbarung eine totale Andersheit gegenüber aller Natur- und Vernunftreligion darstellt. Gott ist zwar nach Luther in der ganzen Natur und Geschichte „gegenwärtig", „im stein, im feur, im wasser", im Baum und Strauch; doch hält er sich für unser Erkennen darin so verborgen, daß im Grunde „alle Kreaturen" ihm nur als „Larven und Mummereien" dienen[1]. Natur und Geschichte lehren uns nur das Ahnen eines „höhern Wesens", die posteriora Dei[2]. Zu erkennen aber gibt Gott uns seinen Willen in seinem Wort, das in Christus Fleisch ward. Indem Toynbee nicht sieht, daß dieses Wort Gottes allen menschlich-religiösen Sicherungen richtend gegenübertritt, begibt er sich bei aller Berufung auf Augustin[3] der Möglichkeit, die virtutes von den splendida vitia, die Gottesliebe von der Selbstliebe zu unterscheiden. Es liegt bei ihm eine Art Synthese vor zwischen dem in der Geschichte sich verwirklichenden christlichen Heilsplan und der HEGELschen Hineinverlegung der immanenten Logik in Gott. Wohl gegen Toynbees Absicht kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als leite er das System der allgemeinen Werte letztlich aus einem pantheistischen Vernunftbegriff ab, denn er nivelliert die revelatio specialis in Christus zur bloßen Aufgipfelung einer in sich ja doch auch noch problematischen revelatio generalis in der Schöpfung.

4. Wie stehen in Toynbees System *Christologie und Anthropologie* zueinander? Zunächst wäre für die Stellung Christi zu fragen, ob Toynbee, der den Synkretismus als Verfallserscheinung beurteilt[4], sich damit nicht selbst das Urteil gesprochen hat, wenn er meint, es sei ein und derselbe Gott, der „für verschiedene Welten unter verschiedenen Namen stirbt: für eine minoische Welt als Zagreus, für eine sumerische Welt als Tammuz, für eine hettitische Welt als Attis, für eine skandinavische Welt als Baldur, für eine syrische als Adonis, für eine ägyptische als Osiris, . . . für eine christliche Welt als Christus"[5], welcher, aus reiner Liebe sich opfernd, die höchste Epiphanie

[1] WA 19; 492 15; 373. [2] WA 1; 354.
[3] A Study of History IV, Vorwort passim.
[4] op. cit. V, 527 ff. [5] op. cit. VI, 276.

darstellt. Es ist vom Neuen Testament aus gewiß nichts einzuwenden, wenn man Christus als Erfüller aller Religionen und Weltvollender versteht, und Toynbee will ihn wohl in der Hauptsache auch so sehen. Soweit sein Werk bisher vorliegt, hat er jedoch zu wenig Sicherungen gegen das Abgleiten in eine Gnosis angebracht. Er stellt im VI. Band seines Hauptwerks eine große religionsgeschichtliche Untersuchung über die christologische Idee des menschgewordenen Gottes an, zu der der Historiker Erdmann[1] mit Recht bemerkt: „Die Entwicklung der Christus-Idee sagt nichts aus über die eschatologische Realität Christi selber."

Es ist nun bei Toynbee so, daß mit dieser Christus-Idee die Anthropologie und damit das ganze Weltgeschehen organisch verflochten wird, aber nicht etwa in actu und personell, wie es dem Evangelium gemäß wäre, sondern metaphysisch strukturell. Wenn Toynbee z. B. Garibaldis Flucht und Rückkehr[2] und Hindenburgs Pensionierung und Wiederverwendung[3] in das obengenannte heilsgeschichtlich konzipierte Motiv von Abwendung-und-Rückkehr einbaut und dann von eben diesem Motiv wie erwähnt sagt, daß es „im Begriff der Wiederkunft Christi . . . seinen tiefsten geistigen Gehalt" erreiche[4], so läßt sich daran paradigmatisch erkennen, wie er auf dem Boden einer analogia entis eine metaphysische Symbolmächtigkeit für das Weltgeschehen ableitet. Als bestünde über eine gleichnishafte Parallele hinaus eine echte Beziehung zwischen der Wiederkunft Christi und der Rückkehr Garibaldis! So umfassend Toynbee sodann die biblische Aussage in sein System verarbeitet, daß der Tod der Sünde Sold sei, es wird dabei doch insofern das Kerygma metaphysisch überlagert, als Sünde und Tod kausal statt forensisch miteinander verbunden werden, wie schon Erdmann[5] mit erstaunlichem Tiefblick beobachtet hat. Der eschatologische Gerichtsakt wird also zu einer natürlichen Kausalität depotenziert, so gewiß Toynbee im übrigen Sünde und Tod, Kreuz und Auferstehung eindrucksvoll genug in einen weltgeschichtlichen Bezug gebracht hat. Er hat auch Erwägungen zu einer „Theologia Historici" angestellt[6]. Darin prüft er zwei extreme Haltungen. Die eine ist rein diesseitig dem Irdischen zugekehrt, die andere ist rein jenseitig dem Weltlichen abgekehrt. Er lehnt beide ab und wählt die Mitte: nicht „reine" Historie und auch nicht „reine" Theologie, sondern historisch-theologische Sachlichkeit. Das ist als Formel prächtig. Ihre inhaltliche Bestimmung freilich scheint, um ein

---

[1] op. cit. S. 238.
[2] A Study of History III, 284 f.
[3] ib. 286 f.
[4] S. o. S. 196 Anm. 1.
[5] op. cit. S. 221.
[6] Civilization on Trial S. 253 ff.

bekanntes Kriterium zu wählen, doch mehr auf die theologia gloriae als auf die theologia crucis herauszukommen. Die ebenso faszinierende wie in evangelischer Sicht wohl schwächste Seite in Toynbees Geschichtsphilosophie ist die mit dem liberum arbitrium[1] argumentierende Selbstbehauptung des christlichen Humanismus. Damit soll nicht bestritten werden, daß durch Toynbees ganzes Werk auch ein erfrischender evangelischer Kohortativ geht.

5. Beim Aufspüren des Problems der *Sünde* lotet Toynbee ungemein tief in die Weltgeschichte hinab. Es wird aber auch da, namentlich bei der Frage nach dem *Ursprung des Bösen*, ein metaphysischer Ansatz sichtbar. Wie wir oben hörten, verknüpft Toynbee das Böse in der Welt wurzelhaft mit dem im Hiobbuch berichteten Geschehen, daß Satan vor Gott trat und sich von ihm Handlungsfreiheit gegenüber dem erlesenen Werkzeug Hiob ausbat. Die metaphysische Pointe liegt dabei darin, daß Toynbee Gott unterstellt, er sei wegen der Vollkommenheit seiner Schöpfung damals zur Untätigkeit verurteilt gewesen und habe die Herausforderung Satans darum angenommen, weil sie ihm die Möglichkeit bot, sein Schöpfungswerk fortzusetzen. Daß Toynbee in dieser Anschauung mit Goethes „Faust" harmoniert, schützt ihn vor einer Metaphysik noch nicht. Es handelt sich hier um einen bestechenden Lösungsversuch der alten kniffligen Frage nach dem „unde malum". Die Deutung ist aber sichtlich in das Buch Hiob hineingetragen, denn über die göttliche Legitimation des Bösen in der Welt hat Gottes Wort das letzte Geheimnis nicht gelüftet.

Ferner entspricht es nicht dem Evangelium, wie Toynbee den Eintritt des Bösen in die Welt mit der Entstehung der Kulturen verknüpft, an deren Anfang eine auf Satans Einwirkung zurückgehende Herausforderung steht. Wie oben erwähnt, begrenzt Toynbee den Zeitraum der Kulturen auf die letzten 6000 Jahre, d. s. nur 1% der Menschheitsgeschichte. Nun wird aber im Evangelium Joh 8, 44 vom Satan gesagt, er sei „ein Menschenmörder von Anbeginn" (*ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς*). Wenn nun Toynbee Satans Herausforderungen erst mit dem Jahre 6000 v. Chr. beginnen läßt und deren Überwindung in die kulturschöpferische Erwiderung verlegt, so gleitet er hier aus dem streng personellen Bezug Gott-Mensch wider Willen in eine Metaphysik der Sünde ab.

6. Schließlich muß erwähnt werden, daß in Toynbees Geschichtsphilosophie der *eschatologische Aspekt* verblaßt. Sei es, daß Spenglers Konzeption von dem Auf und Ab der Kulturen hier noch so

[1] Kultur am Scheidewege S. 45, wo die Wahlfreiheit zur Unterstreichung der Verantwortung dient. S. auch o. S. 195 Anm. 4.

stark spürbar wird, sei es, daß Toynbee mit seinem ungewöhnlich feinen Ohr wie gebannt den Schacht der Weltgeschichte auf kommende Bewegungen hin abhorcht, das Endziel der Entwicklung rückt dabei jedenfalls in weite Fernen, so gewiß ihm das religiöse Telos der Geschichte ein ernstes Anliegen ist. Es paßt nicht recht zur biblischen Vorstellung des eschatologischen Ereignisses, das „wie ein Dieb in der Nacht" überraschend eintreten wird, wenn Toynbee z. B. vorschauend andeutet, was die Historiker in 2–3000 Jahren feststellen werden[1], nämlich daß noch innerhalb des 20. Jhs. der erste Schritt zur Vereinigung der Menschheit in einer einzigen Gesellschaft auf religiöser Basis getan wurde. Und wenn Toynbee die Glieder aller „höheren Religionen" in die „Provinz des Reiches Gottes" versetzt, so ist das in gewisser Weise eine vom Glauben ins Schauen übergehende Vorwegnahme des Jüngsten Tages, an dem es ja doch wohl große Überraschungen geben wird.

Wir brechen hier ab. Ein endgültiges Urteil über Toynbees Geschichtswerk ist noch nicht möglich, weil, wie eingangs erwähnt, bislang nur etwa die Hälfte davon veröffentlicht ist. Und im persönlichen Gespräch mit dem Verfasser gewinnt man den Eindruck, als würden die kommenden Bände der fortschreitenden Erkenntnis wegen vielleicht Anlaß geben, manches Gesagte zu revidieren. Aber ganz abgesehen davon muß betont werden, daß das positiv Christliche seiner Geschichtsphilosophie ungleich schwerer wiegt als die aus evangelischer Sicht angemeldeten Bedenken.

Es will schon etwas heißen, wenn Toynbee „die Kreuzigung samt ihren geistigen Folgen"[2] als das größte Ereignis der letzten Jahrtausende bezeichnet und sich an ihm – wenn auch auf seine Weise – über Sinn und Ziel der Weltgeschichte orientiert. Desgleichen, wenn er einer modernen Welt, von der er sagt, schon die bloße Erwähnung des Sündenbegriffs wirke auf sie wie ein rotes Tuch[3], anhand des geschichtlichen Materials in erregender Weise klar macht, daß das nüchterne Sündenbewußtsein das Gegenteil von Schwäche ist, weshalb gerade solche Ernstnahme der Verantwortung – und nur sie – zugleich der Stab ist, mit dem man die Quelle der Erneuerung und Wiedergeburt aus dem Felsen schlägt.

Damit hat Toynbee inhaltlich ausgesagt – vielmehr verkündigt –, daß Sünde und Gnade, der verlorene Mensch und der rettende Gott die Pole der Weltgeschichte sind. Diese Ansage ist das eigentliche Flammenzeichen, vor dem die Historiker ihre Augen nicht gut wer-

[1] op. cit. S. 223 f.
[2] Kultur am Scheidewege S. 245.
[3] A Study of History V, 439.

den verschließen können; und wir haben ja – auch hier in Göttingen – Historiker, die das nicht tun. Auch ERDMANN spricht nicht nur von einem „geschichtsphilosophischen Problem größter Tragweite“ [1] bei Toynbee; er hält sein Unternehmen für „zutiefst notwendig und berechtigt“ [2]. Ja noch mehr. Wenn TROELTSCH die Ahnung aussprach, daß die Aufgabe, Historie durch Historie zu überwinden, vielleicht nur von einer neuen Weltdichtung nach Art des „Faust“ und der „Divina commedia“ geleistet werden könnte, so spürt ERDMANN in Toynbee den „ausgereckten Finger, der auf den Punkt hinweist, aus dem das neue Bild herauswachsen wird: die Stelle, an der sich Geschichte und Heilsgeschichte berühren“ [3].

Was einen Toynbee im Bereich der Geschichtswissenschaft umtreibt, ist nichts anderes, als was einen C. F. v. WEIZSÄCKER im Bereich der Naturwissenschaft umtreibt. Nämlich: ohne den methodisch sauberen Begriff von Wissenschaft aufzugeben, doch die ganze Lebenswirklichkeit zu sehen [4]. Und so wie sich v. WEIZSÄCKER des Evangeliums von Christo nicht schämt und als Grund für seine Haltung angibt, daß er „berührt, getroffen“ sei „von Jesus, seinen Worten, seinem Tod und seiner Auferstehung“ [5], so schämt sich auch Toynbee nicht, ein großes Wort der Kaiserin Theodora durch ein größeres zu ersetzen. Diese sprach im Kronrat während des gefährlichen Nika-Aufstandes zu ihrem zur Flucht rüstenden Gemahl Justinian, er möge ruhig in See stechen, sie aber wolle bleiben, denn „ein schönes Leichentuch ist das Reich“. Toynbee gibt ihm die Fassung: „Ein schöneres Leichentuch ist das Reich Gottes; ein besseres“, fügt er hinzu, „weil es aus diesem Leichentuch eine Auferstehung gibt.“ Und daneben stellt er den biblischen Leitspruch der Universität Oxford: Dominus Illuminatio Mea. „Wenn wir an diese drei Worte glauben“, tröstet Toynbee, „so können wir ihnen vertrauensvoll nachleben, wir können dann ohne Grauen jeder Zukunft entgegensehen, die uns zugedacht sein mag“ [6].

Dem ist nichts mehr hinzuzufügen, es sei denn der Dank an jenen Dominus, der die Gemeinde aller Anfechtung zum Trotz auch durch außergewöhnliche Zeugenschaft stärkt und reicher macht.

---

[1] op. cit. S. 231. [2] op. cit. S. 236. [3] op. cit. S. 235.

[4] Vgl. von seinen Schriften besonders: Die Geschichte der Natur, Göttingen 1948, und: Zum Weltbild der Physik, 5. Aufl. Stuttgart 1951; hier S. 156: „Nicht das isolierte Ding, sondern nur das Ganze des Zusammenhangs Mensch-Ding gilt der modernen Physik als faßbare Wirklichkeit. Eine Änderung in einem Pol dieses Zusammenhangs kann den andern nicht unberührt lassen.“ – Zu Toynbees Meinung über die Entstehung jener Isolierung des Dings vgl. Kultur am Scheidewege S. 92 f.

[5] Äußerung in der Bibelstunde der Göttinger Studentengemeinde.

[6] Kultur am Scheidewege S. 233.

# Die biblische Geschichte im Unterricht[1]

## Von Martin Stallmann

Die Entmythologisierungsdebatte stellt uns vor die Frage, ob wir die Wirklichkeit, an die der christliche Glaube glaubt und auf die er sich gründet, bisher richtig und sachgemäß verstanden haben. Diese These vertritt und begründet FRIEDRICH GOGARTEN in seiner kleinen Schrift „Entmythologisierung und Kirche" (Stuttgart 1953). Wenn man die „objektive Faktizität" des Offenbarungsgeschehens betone und von ihm als einem „objektiv-realen Geschehen" meine reden zu müssen, so sei die Eigenart seiner Wirklichkeit verkannt. Man verwende in solchem Falle Wirklichkeitskriterien, die aus dem mit der neuzeitlichen Aufklärung aufgekommenen Subjekt-Objekt-Denken stammten, während es gerade darauf ankomme, diese Wirklichkeit als die des Wortes Gottes, also ihren worthaften Charakter zu erkennen und festzuhalten. Die Selbstverständlichkeit freilich, mit der wir gewöhnlich meinen, vom Worte Gottes reden zu können, verhindere meist diese Erkenntnis. Darum rät GOGARTEN abschließend dringend, die Frage nach der Eigentümlichkeit der Offenbarungswirklichkeit aufzunehmen.

Ohne im einzelnen jeweils auf GOGARTENS Ausführungen hinzuweisen, soll im folgenden dargestellt werden, welche Bedeutung seine These für die Problematik des biblischen Unterrichts hat. Es wird also nach dem den biblischen Unterricht leitenden Verständnis der biblischen Geschichte gefragt. Dabei wird sich zeigen, daß die Entmythologisierungsdebatte nicht von außen an den biblischen Unterricht Fragen heranbringt, sondern daß in ihr schon immer die geschichtlichen und sachlichen Voraussetzungen dieses Unterrichts mit zur Verhandlung stehen. Biblischer Unterricht und Entmythologisierung werden daher nicht so gegenübergestellt, wie man ihn mit der modernen Naturwissenschaft oder der Geschichtsphilosophie oder der historischen Forschung zusammenbringt, um deren Ergebnisse oder Überlegungen für ihn fruchtbar zu machen. Sondern indem wir das durchdenken, was biblischer Unterricht sich vorgenommen hat, werden wir durch die auftauchenden Fragen zur Teilnahme an der theologischen Arbeit gedrängt, die mit dem Schlagwort „Entmythologisierung" gekennzeichnet zu werden pflegt.

---

[1] Dieser Aufsatz erscheint zu RUDOLF BULTMANNS 70. Geburtstag und möchte an seinem Teil Dank und Verehrung bezeugen, die auch der „praktische" Theologe seiner Arbeit schuldet.

I

Der biblische Unterricht will Kindern ein Verständnis der biblischen Geschichte vermitteln. Diese Geschichte versteht der biblische Unterricht als Bericht von vergangenen Geschehnissen, die für uns, für die Gegenwart bedeutsam sind. Der Unterricht sucht daher nach der Möglichkeit und den Mitteln für ihre Vergegenwärtigung.

Die ältere Methodik wollte dieser Aufgabe dadurch gerecht werden, daß sie den Unterrichtsgang in verschiedene „Stufen" einteilte und auf die „Darbietung" der Geschichte deren „Verknüpfung" und „Anwendung" oder eine „Bewertung", eine „gewissenmäßige Vertiefung", einen „Aufruf zur Tat" oder ähnliches folgen ließ. Heute werden diese Stufen meist aufgegeben, nicht nur wegen ihres methodischen Formalismus, sondern vor allem, weil unter Vergegenwärtigung etwas anderes verstanden wird. Die vergangenen Ereignisse bestimmen unsere Gegenwart nicht dadurch, daß wir aus ihnen eine allgemeine Wahrheit ableiten oder unser sittliches Urteil an ihnen bilden und unser Gewissen wecken lassen. Dabei würde die Geschichte selbst allmählich entbehrlich, während wir sie gerade zur Geltung bringen wollen[1].

Gerade wo das Ziel nicht die Weckung einer allgemeinen Religiosität ist, legt man alles Gewicht auf die Geschichte selbst. Darum fordert Martin Rang ein „immanentes Verstehen" der Geschichte, das in diese hineinführt und ihren „Gehalt, gebunden an die konkrete Form, in der er uns geboten ist, zu erfassen sucht". Die „Glaubensfrage" wirkt „ungleich tiefer, wenn sie in immer neuem Kleide vor uns tritt, farbig und lebensvoll in den großen biblischen Geschichten". So ergibt sich die Aufgabe, diese Glaubensfrage „sichtbar zu machen"[2].

Wenn das, was die biblische Geschichte für die Gegenwart bedeutet, nur mit ihr selbst zur Geltung kommen kann, so muß das berichtete Geschehen vergegenwärtigt werden. Der oberste Grundsatz hierfür ist der der Anschaulichkeit. Dieser didaktische Grundsatz, der nach allgemeiner Auffassung „über Wert und Unwert eines jeden Unterrichts entscheidet"[3], hat also für den biblischen Unterricht eminente Bedeutung. Er enthält nicht nur eine methodische Anweisung für den Stil

---

[1] „In dem nachgestaltenden Erleben während der Erzählung liegt der tief zündende religionsstiftende Vorgang der Lehrstunde." „Der religiöse Gewinn liegt in der Geschichte selbst beschlossen." R. Kabisch und H. Tögel, Wie lehren wir Religion? 7. Aufl. 1931 S. 162, 166.

[2] M. Rang, Handbuch für den biblischen Unterricht. 2. Aufl. 1947, 1. Halbband S. 129.

[3] Rang, a. a. O. S. 130.

der Nacherzählung. Im Gegenteil, vor einem Ausmalen und Ausschmücken, das eine möglichst farbige spannende Geschichte herstellen will, wird heute meist gewarnt. Es geht nicht nur um die Gewinnung des Interesses und der Aufmerksamkeit der Kinder, sondern um das Verständnis der einzelnen Geschichte. Deswegen genügt auch nicht eine äußere Anschaulichkeit im Historischen und Geographischen, die freilich nicht entbehrt werden kann, aber mehr Gewicht ist dem Verständnis der „inneren Situation" der beteiligten Personen beizumessen[1]. Zum anschaulichen Erzählen gehört ja schon immer nicht nur das Detaillieren und Lokalisieren, sondern auch das Motivieren, die „innere Begründung", die „Innenseite" der Vorgänge und Handlungen wie die „Stimmungen und Gemütszustände der beteiligten Personen"; denn die anschauliche Vergegenwärtigung ereignet sich, wenn wir „die Kinder in das Erleben mit hineinziehen"[2]. Dieser Grundsatz bestimmt bei Rang gerade auch die Besprechung der Geschichte, also nicht etwa nur die Darbietung. Wenn die Kinder in den Geschichten „die große Heilstat Gottes anschauen" sollen, so muß es Aufgabe der Besprechung sein, „die einzelne Geschichte anschaulicher zu machen, die äußeren und inneren Zustände auszumalen usw."[3]. Die Verantwortung für dieses unterrichtende Geschäft kann damit begründet werden, daß „Gott durch unser Erzählen und Veranschaulichen hindurch mit dem Kinde reden möchte"[4]. Rang hat völlig recht, wenn er förmlich von einem „anschaulichen Verständnis" der Einzelgeschichte spricht; denn die innere und äußere Anschaulichkeit verhilft der Geschichte zu dem Verständnis, auf das sie angelegt ist, sie wird gegenwärtig.

## II

Es ist nicht möglich, hier nebenbei den Begriff von Anschaulichkeit zu untersuchen, der aus der herkömmlichen allgemeinen Unterrichtslehre bei solchen didaktischen Überlegungen übernommen worden ist. Nur an das Notwendigste darf kurz erinnert werden. Anschaulichkeit zeichnet diejenige Wirklichkeit aus, die sich unmittelbar erschließt. Im Grunde hat nur das einen Anspruch auf Anerkennung als Wirklichkeit, was sich anschaulich machen läßt, so daß ich es mir vorstellen kann. Das Anschauliche hat den größten Grad der Gewißheit. Was sich mir in seinem sinnvollen Zusammenhang mit unmittel-

---

[1] Rang, a.a.O. S. 149–153.

[2] Gerhard Schmidt, Katechetische Anleitung, 1946 S. 27 und S. 60. Ders., Handwerkliches zum kirchlichen Unterricht, 2. Aufl. 1937 S. 41.

[3] Rang, a.a.O. S. 131 f.

[4] Gertr. Grimme, Wie erzähle ich die biblischen Geschichten? Bd. 1, 1952 S. 12.

barer Gewißheit darbietet, das gilt als gegenwärtig, und als Zugang zu ihm gilt die Anschauung.

Zwar kann ich mich auch um eine begriffliche Erfassung der Wirklichkeit bemühen, aber dann entferne ich mich von dem ursprünglichen Verhältnis zu ihr, ich vollziehe eine Abstraktion und verliere dabei den Grad der Gewißheit, wie ihn nur die Anschauung vermittelt. Darum bedarf alles prinzipielle Reden immer wieder der Bewährung und Bewahrheitung durch Rückgang auf die Anschauung. Sie erfaßt mit einem Blick die ganze Wirklichkeit, stellt diese vor sich hin wie eine Gestalt und hält sie wie ein Bild fest. Das Bild, das ich auf diese Weise gewinne, kann dann auch wieder als „Anschauung" bezeichnet werden, so daß für Weg und Ziel ein und derselbe Begriff verwendet wird.

Dieser Begriff von Anschauung ist ursprünglich entwickelt aus einer Analyse der Erfassung der dinglichen Welt[1]. Dann aber, je mehr der Mensch sich selbst aus dem Gegenüber zur Welt der Sachen versteht und je mehr er zur Bestätigung seiner selbst als Subjekt auf eine verfügbare Welt der objekthaften Gegenständlichkeit angewiesen ist, wird Anschaubarkeit mit Hilfe innerer oder äußerer Wahrnehmung zum Kriterium von Wirklichkeit überhaupt. Auch die geschichtliche Welt wird nun eingeengt auf das, was in ihr objektiv feststellbar ist. Geschichte wird zur Vergangenheit im Sinne des rein Historischen. Wo ich nun Berichten über vergangenes Geschehen begegne, die beanspruchen, für die Gegenwart bedeutsam zu sein, bedarf es eines belebenden Hauches der Gegenwart, um sie zu verlebendigen, dann jedenfalls, wenn ich aus der Geschichte nicht nur allgemeine Lehren für das Heute entnehmen und wenn ich die Gegenwart nicht nur als das Entwicklungsprodukt des bisherigen Geschichtsverlaufes begreifen will.

Der didaktische Grundsatz der anschaulich vorstellenden Vergegenwärtigung vergangenen Geschehens will den historischen Abstand dadurch überwinden, daß sich das Ich in das vergangene Geschehen hineinversetzt, so daß die Begebenheiten sich ihm mit derselben unmittelbaren Gewißheit darbieten wie eigene Erlebnisse. Die Gemeinsamkeit menschlicher Möglichkeiten ist so groß, und das Ich kann in einem solchen Maße über sich selbst und seine Möglichkeiten verfügen, daß es frühere Ereignisse mit Hilfe anschaulichen Vorstellens vor sich bringen und im Nacherleben ihres Sinnes sich vergewissern

[1] Das psychologische Axiom, das der Empirismus an die Spitze seiner Lehre stellte, lautet: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. E. Cassirer, Die Philosophie der Aufklärung, 1932 S. 131.

kann. Im Gegensatz zu dieser Meinung wäre auch ein Geschehen denkbar, das sich nicht mit unmittelbarer Gewißheit erfassen ließe, sondern gedeutet werden müßte. Deutungsbedürftig wäre ein Geschehen nicht schon deswegen, weil sein Sinn so versteckt und verborgen in ihm enthalten wäre, daß nur ein ausdrücklicher Hinweis ihn aufschließen könnte. Im eigentlichen Sinne wäre von Deutungsbedürftigkeit da zu reden, wo es sich um ein Geschehen handelt, in das sich das Ich nicht auf Grund einer voraussetzbaren Gemeinsamkeit hineinversetzen kann, das sich vielmehr erst durch die Deutung dem Ich zueignet und so eine Gemeinsamkeit stiftet. Aber so geartet ist offenbar die Wirklichkeit nicht, die einem „anschaulichen Verständnis" sich erschließt.

In der Anwendung des Grundsatzes der Anschaulichkeit auf den biblischen Unterricht ist also stillschweigend vorausgesetzt, daß die biblische Geschichte anschaulich vorstellbare und nacherlebbare Ereignisse vergegenwärtigen will und daß Anschaubarkeit und Vorstellbarkeit sachgemäße Kriterien der in der biblischen Geschichte gemeinten Wirklichkeit sind.

Diesen Voraussetzungen gegenüber die kritische Frage nach ihrer Rechtmäßigkeit zu erheben, ist um so schwieriger, als der in ihnen enthaltene Begriff von Wirklichkeit gerade das Unternehmen am uneingeschränktesten beherrscht, in dem sich der Religionsunterricht abspielt, die Schule. Jedenfalls geht die landläufige Auffassung dahin, daß alles Unterrichten die Kinder anleiten soll, sich durch eigene Anschauung, möglichst durch eigenen Umgang und Gebrauch vom Wesen der Dinge zu überzeugen. Durch anschaulich vorstellende Vergegenwärtigung von Tatbeständen und Sachverhalten sollen sie zu begründeten Überzeugungen kommen. Sie sollen allmählich durch ständige Übung es lernen, sich in selbständiger Bemühung eine eigene „Anschauung" zu bilden.

Es liegt nahe, auch die Aufgabe des Religionsunterrichtes von hier aus zu verstehen, es liegt so nahe, daß wir auf eine Ausführung verzichten können. Daher glaubte der Unterricht in der biblischen Geschichte gegenüber dem Katechismus-Unterricht sich damit empfehlen zu können, daß er sich zu diesem wie die Anschauung zum Begriff verhalte[1]. In dieser Gegenüberstellung ist Anschaulichkeit nicht nur als psychologische Kategorie für den kindlichen Denkakt, sondern als eine bestimmte Art des Erfassens von Wirklichkeit gemeint. Und die Wirklichkeit selbst ist dabei als gestalthaft Gegenständliches, als mögliches Objekt einer anschaulichen Vergegenwärtigung verstanden.

[1] Vgl. noch M. Rang, a.a.O. 2. Halbbd. S. 14.

Das Recht einer kritischen Frage gegenüber diesem Verständnis der in der biblischen Geschichte gemeinten Wirklichkeit muß sich an dieser selbst erweisen. Gerade wenn wir uns den biblischen Erzählungen selbst zuwenden, zeigt sich erneut, wie schwierig es ist, die Frage überhaupt erst einmal deutlich zu machen, die hier gestellt werden muß. Die ästhetisch-psychologische Kategorie der Anschaulichkeit wird gern benutzt, um den didaktischen Grundsatz der Anschaulichkeit, der doch auf eine verstehende, also die Existenz bestimmende Aneignung ausgerichtet ist, zu begründen. Bei den biblischen Geschichten wird ihre Anschaulichkeit gerühmt, die sie bei aller Knappheit der Verwendung sonstiger stilistischer Mittel auszeichne. In der Tat hat ja gerade die formgeschichtliche Forschung auf volkstümlich veranschaulichende Stilelemente in der biblischen Erzählung hingewiesen. Als Beispiel sei nur daran erinnert, daß BULTMANN in seiner „Geschichte der synoptischen Tradition" die Technik der Erzählung u. a. durch eine Tendenz zur Differenzierung und Individualisierung der handelnden Personen oder durch eine novellistische Tendenz, die der spezialisierenden Anschaulichkeit diene, bestimmt sein läßt. Sollte es im Unterricht nicht erlaubt sein, in dieser Richtung ein wenig weiterzugehen? Dem soll hier natürlich nicht widersprochen werden. Unsere Frage gilt der mit der Veranschaulichungsmethode verbundenen Meinung, als kämen wir mit zunehmender Anschaulichkeit dem Verständnis dessen näher, was jene Erzählungen meinen, als wäre die Anschaulichkeit die Brücke zwischen dem vergangenen Geschehen und der Gegenwart, als handle es sich um ein Geschehen, das sich der Anschauung unmittelbar in seinem Sinn erschlösse. Es läßt sich zeigen, daß in den synoptischen Evangelien die Anschaulichkeit der Erzählung das Bedürfnis nach Deutung des Geschehens nicht etwa zurücktreten läßt, wie es doch zu erwarten wäre, wenn es ein „anschauliches Verständnis" gäbe. Man kann förmlich sagen: die veranschaulichenden stilistischen Mittel machen die Unanschaulichkeit der von den Evangelisten gemeinten Wirklichkeit noch „anschaulicher", statt sie einzuschränken oder gar zu überwinden. Jedoch eine so paradoxe Behauptung bedarf nun der begründeten Erläuterung.

## III

Ob ein biblischer Unterricht, der auf ein „anschauliches Verständnis" der Geschichten aus ist, sachgemäß ist, das muß sich daran entscheiden, ob sich die biblischen Geschichten als Berichte über anschaulich vorstellbare Ereignisse verstehen lassen. Wir machen die

Probe, um gleichzeitig unsere bisher in einer gewissen Vorläufigkeit entwickelte Frage am konkreten Fall deutlicher werden zu lassen. Wir sehen von der Gesamtgeschichte Alten und Neuen Testaments hier ab und wählen eine einzelne Perikope. Einmal ist diese Gesamtgeschichte eine problematische Größe, dann aber ist der didaktische Grundsatz der Anschaulichkeit auch gerade für die Behandlung der Einzelgeschichten aufgestellt worden. Damit soll jedoch die Bedeutung einer Probe nicht eingeschränkt werden. Was sich an einer Einzelgeschichte zeigt, hat natürlich Bedeutung für das Verständnis der ganzen Bibel[1].

Es läge nun nahe, daß wir uns für unseren Zweck die Eigentümlichkeit johanneischer Geschichten zunutze machten, indem wir gleich eine besonders wunde Stelle des biblischen Unterrichts berührten. Gegenüber der synoptischen Überlieferung sind im Johannesevangelium zwar die Vorgänge oft genauer lokalisiert, und die handelnden Personen sind durch Namen oder auf andere Weise manchmal stärker individualisiert, die Anschaulichkeit ist also größer. Aber die „Innenseite" des Berichteten ist meist desto unanschaulicher. So nimmt z. B. die Geschichte von der Samariterin einen Verlauf, der sich jeder Bemühung um eine Motivierung entzieht, der Gesprächsgang ist psychologisch nicht nachzuvollziehen. Je mehr man sich dem Eindruck dieser Unanschaulichkeit aussetzt, desto wahrscheinlicher wird einem sogar, daß hinter den scheinbar der Anschaulichkeit dienenden Notizen bei dem Evangelisten weniger ein Interesse an konkreter Vorstellbarkeit der Vorgänge als eine symbolische Absicht steht. Jedenfalls ließe sich wohl zeigen, daß sich der Evangelist nicht als Zeuge einer Wirklichkeit fühlt, der wir mit dem Maßstab der Anschaubarkeit gerecht würden.

Die eigentliche Domäne des biblischen Unterrichts sind die synoptischen Evangelien. Sie scheinen sich durch Anschaulichkeit ihrer Erzählungen zu empfehlen, und der Grundsatz anschaulich vorstellender Vergegenwärtigung des berichteten Geschehens ist wohl in erster Linie aus Überlegungen über die Behandlung dieser Geschichten erwachsen. Hier müßte er sich also auch bewähren.

Wir wählen als Beispiel die Geschichte von der Auferweckung des Töchterleins des Jairus aus dem Markusevangelium (Kap. 5). Wir

[1] Rang stellt neben den Grundsatz der Anschauung den Grundsatz der „Beziehung" (a.a.O. Bd. I S. 132), um einem isolierenden Betrachten der Einzelerzählung zu wehren und den Blick auf das biblische Ganze zu fordern. In dem durchgängigen Bemühen, die Zusammenhänge der alt- und neutestamentlichen Geschichte zur Geltung zu bringen, liegt überhaupt das Verdienstvolle des Rangschen Werkes.

brauchen all die Vorzüge dieser Erzählung, die sie zu einem Muster der gerade bei Markus immer wieder beobachtbaren volkstümlich anschaulichen Darstellungsweise machen, nicht aufzuzählen. Eine Nacherzählung wird zwar die besondere Stellung verdeutlichen, die ein Synagogenvorsteher einnahm, und wird die Trauersitten der damaligen Zeit erläutern, wird aber sonst mit Leichtigkeit dem Grundsatz der Anschaulichkeit Genüge tun können. Nur ein Satz läßt sich in einer Nacherzählung nicht unterbringen: „Und er verbot ihnen hart, daß es niemand wissen sollte." Dieser Satz ergibt im Zusammenhang des berichteten Ereignisses keinen Sinn. Daß das Kind tot war, wußten die Leute. Wie sollte man nun verheimlichen, daß es wieder lebte? Was dieses Verbot verhindert wissen möchte, ist gar nicht zu verhindern. Das Verbot ist ohne Sinn. Viel verständlicher ist der Abschluß der Geschichte bei Matthäus: „Und dies Gerücht erscholl in dasselbe ganze Land." Nun erlauben uns die Methodiker wohl, die Fassung einer Geschichte mit einzelnen Zügen aus einem anderen Evangelium aufzufüllen; das Verbot mit dem Matthäus-Text zu umgehen, wäre jedoch ein unerlaubtes Ausweichen vor der Schwierigkeit. Aber wie soll dieser Satz im Zusammenhang des berichteten Vorgangs motiviert werden?

Steinwand und Corbach versuchen, das Verbot auf folgende Weise zu begründen[1]: „Was geschehen war, geschah für den Glauben, geschah aber nicht für die Sensationslust der Menge. Deshalb verbietet Jesus, darüber zu sprechen. Selbst eine Totenerweckung wird kraftlos bleiben für den, der sich nicht, wie Jairus es tat, der Welt Gottes ausliefert. Denn zwischen diesen beiden Welten ist eine tiefe Kluft befestigt, und hinüber führt nur der Glaube." Bei der für den Unterricht bestimmten Darbietung lassen sie den Satz dann ganz unberücksichtigt und sagen statt dessen: „Alle Leute konnten nun sehen: Jesus ist stärker als der Tod." Schon der Unterschied zwischen Exegese und Katechese läßt wohl darauf schließen, daß die Schwierigkeit empfunden worden ist, vielleicht sogar, daß die exegetischen Erwägungen nicht befriedigten. Sie können in der Tat nicht überzeugen. Für die Absicht, die Sensationslust abzuwehren, kann man eher, wie das in der Auslegung auch gelegentlich geschieht, in Anspruch nehmen, daß Jesus als Zeugen der wunderbaren Erweckung nur drei Jünger und die Eltern zuläßt. Und damit, daß seine Tat für die anderen „kraftlos" sein würde, ist Jesu Verbot, von ihr zu sprechen, nicht motiviert.

---

[1] Ed. Steinwand und L. Corbach, Lasset uns aufsehen auf Jesum! Plan A, 1946 S. 28 ff.

Gertrud Grimme will an dieser Stelle wie folgt erzählen[1]: „Die Menschen sollten wegen seiner Predigt und nicht wegen seiner Wunder an Jesus glauben. Darum verbot er dem Jairus streng, zu erzählen, was geschehen war." Ob der erste Satz der Meinung des Evangelisten entspricht, obwohl man sich für ihn gern auf Mark. 1, 38 beruft, ist fraglich. Aber selbst wenn, – die Frage, welchen Sinn ein Verbot haben soll, das seinen Zweck nicht erreichen kann, bleibt offen.

Das Verbot ist für eine Erzählung, die eine anschauliche Vorstellung von dem berichteten Ereignis vermitteln will, gar nicht zu gebrauchen. Es ist darum nicht verwunderlich, daß es in Nacherzählungen einfach übergangen[2] oder dahin abgeschwächt wird, daß Jesus habe verhindern wollen, daß „unter den Leuten darüber viel Lärm und Geschwätz gemacht würde"[3]. Anerkannt wird die vorliegende Schwierigkeit dagegen in den Unterrichtshilfen der „Christenlehre"[4], die sich freilich im ganzen durch eine intensive Bemühung um das Verständnis der biblischen Geschichte auszeichnen.

## IV

Die Versuche, das Verbot Jesu irgendwie im Zusammenhang des berichteten Geschehens zu verstehen, Versuche, die trotz offensichtlicher Bemühung nur gekünstelte Lösungen gefunden haben, wären ganz und gar unbegreiflich, wenn man sie nicht als Konsequenz jener Überzeugung verstehen müßte, daß solche Erzählungen von einem anschaulich zu vergegenwärtigenden Geschehen berichten wollen. Denn bei solchen Erklärungen wird doch absichtlich übersehen, daß die neutestamentliche Wissenschaft dies Verbot längst als befremdlich empfunden und im Zusammenhang mit anderen ähnlichen Notizen zu erklären versucht hat[5]. Um die Abneigung gegen die historische Forschung zu verstehen und um uns selbst gleichzeitig den Weg zum Verständnis des Verbotes zu bahnen, erinnern wir kurz an die Beurteilung, die die vorliegende Schwierigkeit in der neueren Forschung gefunden hat.

Wellhausen hat den merkwürdigen Sachverhalt so gekennzeichnet[6]: „Überall bricht die Messianität Jesu mit Naturgewalt durch, und

[1] G. Grimme, a.a.O. S. 64.

[2] Z. B. Karl Witte, Die biblische Geschichte den Kindern erzählt, 1946 S. 112 f.

[3] Die Bibel erzählt. Burckhardthaus-Verlag. Reihe A No. 16.

[4] Die Christenlehre. Zeitschrift für den katechetischen Dienst. Berlin 1948 Heft 7.

[5] Vgl. Mark. 1, 43 3, 12 7, 36 8, 26.

[6] Zitiert bei E. Klostermann, Das Markusevangelium, 3. Aufl. 1936 S. 17.

dennoch soll sie nicht bloß verborgen bleiben, sondern bleibt auch wirklich verborgen." Sätze, die Jesus die Geheimhaltung des Wunders fordern lassen, sind bezeichnend für die Christologie des Evangelisten, die seit WREDE durch das Wort vom „Messias-Geheimnis" charakterisiert wird, sie gehören zu den auffälligen Elementen des Evangeliums, um deretwillen MARTIN DIBELIUS von ihm als dem „Buch der geheimen Epiphanien" geredet hat. Ob Markus mit ihnen die Tatsache verdecken will, daß der Glaube an Jesu Messianität erst seit dem Glauben an seine Auferstehung datiert, wie WREDE meinte, oder ob sie mit DIBELIUS aus apologetischem Interesse zu erklären sind – sie sollen erklären, „warum Jesus trotz so vieler Proben seiner überirdischen Kraft nicht als Messias erkannt wurde"[1] –, braucht hier nicht erörtert und nicht entschieden zu werden. Einig ist man sich darin, daß solche Sätze nur vom Evangelisten aus, aus seiner Situation oder seiner Absicht verstanden werden können[2].

Folgen wir dieser Auffassung, so sollen wir uns also nicht bemühen, uns das Verbot im Munde Jesu vorzustellen. Wir sollen es nicht aus dem Zusammenhang des berichteten Ereignisses, sondern aus der Lage des Berichterstatters erklären. Dieser habe in naiver Weise die Überlieferung so verändert, wie es seiner Vorstellung von dem Gesamtverlauf der Geschichte Jesu entsprach. Stehe ich vor der Aufgabe, das berichtete Geschehen mir oder anderen anschaulich zu machen, so kann ich auf Grund dieser Auskunft des Historikers mit gutem Gewissen das Verbot auslassen. Es beleuchtet ja lediglich die später eingetretene Lage des Evangelisten. Von der will ich jedoch nicht berichten, sondern von dem, was passiert ist. Was der Evangelist einschiebt, verdeutlicht ja nicht das Geschehen, im Gegenteil es beeinträchtigt die Verständlichkeit des Berichtes. Er gibt dem Ausdruck, wie es nach seiner Meinung gewesen sein muß, aber nicht, wie es in Wirklichkeit gewesen ist. Seine subjektive Ansicht kann ich beiseite lassen, um dem objektiven Vorgang sein Recht zu verschaffen.

Warum folgt der Unterricht nicht der historischen Forschung? Warum versucht er sich lieber selbst an der Aufgabe, obwohl er offensichtlich nicht über die Mittel zur Lösung verfügt? Diese Frage ist um so berechtigter, als es eigentlich ein Gebot der Konsequenz wäre,

---

[1] M. DIBELIUS, Formgeschichte des Evangeliums, 2. Aufl. 1933 S. 231 f.

[2] Wir brauchen hier auch die Frage nicht zu entscheiden, ob das Messias-Geheimnis statt nur als Theorie des Evangelisten nicht doch als Geschichte zu verstehen ist. Denn auch SCHNIEWIND, der diese Meinung vertritt, sieht doch in der Durchführung dieses Motivs im Evangelium das Werk des Evangelisten. Vgl. J. SCHNIEWIND, Das Evangelium nach Markus, in „Das Neue Testament Deutsch" Bd. 1. 1933, z. B. S. 40.

sich von der Wissenschaft leiten zu lassen. Denn man wird doch zugeben müssen, daß der Historiker dem Text gegenüber in der gleichen Richtung gefragt hat, in der sich schon die aus der Unterrichtsaufgabe erwachsene Frage bewegte, nämlich in Richtung auf einen vorstellbaren Verlauf der Geschichte. Er fragt doch: welches Geschehen liegt dem Bericht zugrunde? Und die Kriterien, die er dabei anwendet, sind doch wohl die von uns charakterisierten. Daß seine Fragestellung mit wissenschaftlicher Sorgfalt ausgebildet ist und mit methodischer Strenge gehandhabt wird, daß er also gewiß kritischer nach dem fragt, was wirklich passiert ist, daß er die eigene Phantasie mißtrauischer überwacht, als es die Kinder im Unterricht tun, macht nur einen gradweisen Unterschied aus bei gleichbleibendem Interesse.

Aber – und darin ist der Grund der Abneigung zu suchen – der Historiker kommt nicht nur zu so verhältnismäßig geringfügigen kritischen Urteilen wie in unserem Falle. Er fragt hinter die gesamte Überlieferung zurück nach dem, was ihr an wirklichen Ereignissen zugrunde liegt. Und dabei kommt bekanntlich als Ergebnis nicht mehr ein bestimmtes unableitbares Geschehen heraus, sondern eine Folge von miteinander in bestimmter Weise verknüpften Vorgängen, eben eine Entwicklung, deren Anfang kaum noch erkennbar ist. Ihr gegenüber behält alles einzelne nur relative Bedeutung, sofern es als Bestandteil zum geschichtlichen Fluß gehört. Und eben dies ist es, was der Historiker als Geschichte kennt, was er sich vorstellen, was er begreifen und verstehen kann. So entsteht der Eindruck, daß alles unsicher wird und schließlich für den Unterricht nichts Brauchbares übrig bleibt.

Es ist das höchst verdienstvolle Werk Friedrich Niebergalls gewesen, die Konsequenzen der historischen Betrachtung der Bibel, wie sie sich zu seiner Zeit darstellte und wie wir sie eben grob skizzierten, für den Religionsunterricht gezogen zu haben. Niebergall fragt angesichts der Relativität des sich geschichtlich Wandelnden nach dem Bleibenden und findet es jenseits der Geschichte in etwas Allgemeinem, zu dem jeder Mensch oder das in jedem Menschen erwachen kann. „Die Geschichte als geschichtliche Entwicklung hat keine Bedeutung.“ [1] Sie hat nur die Funktion, jenes Allgemeine zu wecken, sie „ist uns unterrichtlich und erziehlich von größtem Wert“. Das Eigentliche, womit wir es zu tun haben, ist die „überzeitliche Größe der geistigen Gotteswelt, die sich der Seele des Menschen erschließen muß. Wer sich ihr erschließt, der glaubt: man kommt also mehr *durch*

[1] Vgl. hier und zum folgenden: Fr. Niebergall, Jesus im Unterricht, 5. Aufl. 1932 S. 1 ff.

Jesus zum Glauben, als daß man *an* Jesus glauben müßte.“ „Die große religiöse Geschichte nennen wir die Offenbarung Gottes, weil in ihr eine geistige Welt zutage getreten ist, die uns die höchste Hilfe bringt.“

Für Niebergall ist daher der tiefste Sinn der Jairusgeschichte darin zu sehen, daß „die siegreiche Hoheit und Gewalt Jesu, die Größe seiner Güte hoffen lassen, daß das Wirklichkeit ist, wonach wir uns sehnen, nämlich daß nicht der Tod das Letzte, sondern daß der Geist und das Leben das Stärkste ist.“ „Was die Ahnung wahlverwandt aus unserem Bilde (nämlich der Erzählung) herausfühlt“, das ist der Kern der Geschichte[1].

Die methodischen Anweisungen Niebergalls brauchen wir uns nicht zu vergegenwärtigen. Es ist klar, daß hier Anschaulichkeit höchst wichtig ist, die einzelne Geschichte ist doch zum „Bild“ geworden, auf dem das anschaulich in Erscheinung tritt, was im eigentlichen Sinne wirklich ist. Wirklichkeit kommt der „geistigen Welt“ zu, die Geschichte kann nichts eigentlich Neues bringen, sie kann nur das in uns zur Entfaltung bringen, was schon in uns als Ahnung oder Hoffnung vorhanden ist. Daß die eigentliche Wirklichkeit im Leben jedes einzelnen wirksam werde, dafür trägt jeder selbst die Verantwortung. Ein starker sittlicher Appell, die eigenen Möglichkeiten zu entwickeln, gehört hier unablöslich zur Religion. In gewissem Sinne hat die Religionspädagogik bei Niebergall ihren Höhepunkt erreicht. Als pädagogische Theorie von der Entwicklung der religiös-sittlichen Anlage des Menschen durch Unterricht und Erziehung übt sie in der Unterrichtspraxis noch immer großen Einfluß aus, zumal sie den Vorzug hat, den Ergebnissen der historischen Forschung nicht nur, sondern auch dem Glauben an das historische Denken Rechnung zu tragen.

In dieser Eigenschaft nun trägt gerade diese Religionspädagogik mit dazu bei, die Aufnahmebereitschaft für die historische Arbeit an der Bibel einzuschränken. Denn soviel ist im Laufe der letzten Jahrzehnte deutlich geworden, daß sich biblischer Unterricht mit der hier geübten Verwendung der Bibel nicht zufrieden geben kann. Das Neue Testament will ein bestimmtes Geschehen in seiner Einmaligkeit als Heilsgeschehen bezeugen. Diese seine Bedeutung aber geht bei der geschilderten religionspädagogischen Theorie verloren. Dem christlichen Glauben droht hier die Auflösung zu einer reinen Bewegung des Denkens oder zu einem innerseelischen Vorgang. In der Abwehr dieser Gefahr will die anschauliche Vergegenwärtigung der einzelnen Ge-

[1] Niebergall, a. a. O. S. 56.

schichten die „wirkliche" Geschichte erschließen, wie sie der Glaube zu seinem Grunde hat.

Im Unterschiede nun zu Versuchen, die zu einer das historische Denken verleugnenden naiven Hinnahme der Berichte zurücklenken, ist es das Verdienst Martin Rangs, daß er unter Berücksichtigung der Arbeitsweise und der Ergebnisse der historischen Forschung sich selbst und uns darüber Rechenschaft gibt, wie er meint, die „wirkliche" Geschichte gewinnen zu können. Weil es sich dabei um einen Versuch handelt, mit dem geschichtlichen Verständnis der Bibel ernst zu machen und für den Glauben selbst ein geschichtliches Verständnis zu verwirklichen, um einen Versuch, der weithin Anerkennung und Nachfolge gefunden hat und findet und darum repräsentative Bedeutung hat für die Art, wie man den Grundsatz der Anschaulichkeit theologisch glaubt begründen zu können, müssen wir ihn uns in Kürze wenigstens vergegenwärtigen.

## V

Schon die Forderung eines „anschaulichen Verständnisses", wie sie uns bei Rang begegnete, zeigt, daß Rang Geschichte als vergangene versteht, die nur als vergegenwärtigte sich in ihrer Bedeutsamkeit erschließt. Welches Gewicht der Kategorie der Anschaulichkeit für die hier intendierte Erfassung der Geschichte zukommt, macht sich gerade da bemerkbar, wo Rang auf einen Komplex der biblischen Überlieferung stößt, der von einem schwer vorstellbaren Ereignis handelt, bei den Ostergeschichten. In sehr eindrucksvoller Weise stellt er in seinem Kapitel über die Auferstehung[1] deren Unanschaulichkeit als etwas vom Wesen der Auferstehung her Gebotenes heraus. Der „indirekten Berichterstattung" in den Ostergeschichten stellt er den Bericht des Petrus-Evangeliums gegenüber, das den Auferstehungsvorgang als solchen zu schildern sich unterfange. Jesu Auferstehung könnten wir nur im Glauben der Jünger wie in einem Spiegel zu sehen versuchen. Sie sei uns nur in zwei Tatsachen aus dem Leben der Jünger gegeben: in den Erscheinungen und in der inneren Wandlung. Rangs Folgerung für den Unterricht lautet daher: „Wir bieten den Kindern hier nicht eine Geschichte, sondern ein Zeugnis." In diesem Falle gelte es die Anschaulichkeit zu vermeiden, „weil der Osterglaube seinem Wesen nach unanschaulich ist". Wir müßten sogar danach streben, „die neutestamentlichen Berichte statt anschaulicher noch unanschaulicher zu machen". Die Begründung für all das

[1] A.a.O. Bd. II S. 201 ff.

steht in dem Satze: „Das Osterereignis soll nicht als empirisches Faktum erscheinen, jedermann, auch dem neutralen Beobachter, sichtbar, sondern nur im Glauben erfaßbare, nur dem Glauben gegebene Gewißheit eines jenseitigen Geschehnisses."

Hier zeigt es sich nun, daß Rangs Kategorien zur Interpretation der von ihm mit Recht herausgestellten Unanschaulichkeit der Auferstehung nicht ausreichen. Was ein „empirisches Faktum" sei, ist aus der Eigenschaft der Anschaulichkeit wohl zu begreifen. Was aber ein „jenseitiges Geschehnis" sein soll, dürfte kaum ohne weiteres bekannt sein. Wenn man spätere Sätze zur Erläuterung heranziehen darf, wo Rang sich dahin äußert, daß sich „der Auferstandene der Sichtbarkeit entziehe und Geheimnis und Ferne wahre, das Geheimnis, das wie Zwielicht über diesen Geschehnissen liegt, und die Ferne, die allen diesen Begegnungen etwas Unberechenbares und Spukhaftes gibt", so könnte man auf den Gedanken an eine Art spiritistischer Jenseitigkeit kommen. Man hat jedenfalls den Eindruck, als ob Unanschaulichkeit der durch sie charakterisierten Geschichte einen geringeren Grad an Gewißheit verleihe, so daß man hier „glauben" muß, während man bei den beobachtbaren Tatsachen die Sicherheit des Wissens gewinnt. Weil Rang die biblischen Erzählungen als Berichte über vergangene Geschichte liest, ist seine Aufmerksamkeit auf die Tatsächlichkeit des berichteten Geschehens gerichtet. Die Ostergeschichten geben nach seiner Meinung als Tatsachen nur die Visionen und die innere Wandlung der Jünger her. Was dahinter steht, ist unanschaulich, und darum wohl „jenseitig", weil undefinierbar.

Das Eigentümliche der Ostergeschichten besteht in Wahrheit darin, daß sie zwar über bestimmte Ereignisse berichten, aber dies in der Absicht tun, eine gegenwärtige Wirklichkeit, die des lebendigen Christus, zu bezeugen. Diese Wirklichkeit ist nicht in die geschichtliche Kontinuität eingegangen, darum setzt keine der Ostererzählungen die andere voraus, in jeder offenbart sich der Auferstandene wie zum erstenmal, und auf Seiten der Jünger ist immer wieder von Zweifel und Märlein die Rede. Der Auferstandene erweist sich immer wieder den Jüngern gegenüber als Subjekt und entzieht sich jeder Bemühung, ihn als Objekt ihres Begreifens oder Verstehens festzuhalten. An „empirischen Fakten" fehlt es in den Ostergeschichten gar nicht. Daß bei dem Versuch, sie zusammenzustellen und daraus eine Vorstellung von dem, was passiert ist, zu gewinnen, nicht das erfaßt wird, worauf die Geschichten aus sind, darauf können wir uns durch ihre Unanschaulichkeit aufmerksam machen lassen. Das Ostergeschehen läßt sich offenbar nicht feststellen und festhalten, sich nicht „ver-

objektivieren", ohne daß es aufhört, das zu sein, was es eigentlich ist. Deswegen braucht man jedoch nicht gleich aufzuhören, danach zu fragen, was es eigentlich ist, braucht es nicht als Eingriff einer spukhaften Jenseitigkeit einer unwirklichen Welt zuzuweisen. Man müßte vielmehr fragen, ob es nicht zu seinem Verständnis einer Überprüfung der für selbstverständlich gehaltenen Maßstäbe des „Wirklichen" bedürfte, nämlich des Maßstabs der Anschaulichkeit, der Faktizität und Historizität.

Rang sieht, daß das Ostergeschehen diesen Kriterien nicht entspricht. Weil er aber sein Verständnis von Wirklichkeit nicht ändern kann, hilft er sich so, daß er den Ostergeschichten ausdrücklich eine Ausnahmestellung zuweist. Für sie muß er sich selbst von dem Grundsatz dispensieren, den er für die Gesamtdarstellung der Geschichte Jesu aufgestellt hatte. In diesem Grundsatz ist seine Auffassung von geschichtlicher Wirklichkeit deutlich ausgesprochen. In seinem die Behandlung der Evangelien einleitenden Kapitel über „Christuszeugnis und Christusgeschichte"[1] stellt er sich, weil er für den Unterricht ein geschichtliches Verständnis der Offenbarung durchhalten will, der Frage nach der geschichtlichen Wahrheit. Darunter versteht er die „wirkliche Geschichte Jesu Christi", wie er denn schon die Bevorzugung der Synoptiker damit begründet, daß sie „wirkliche Geschichte" böten, wie er überhaupt „die berechtigte Erwartung der Kinder, die ‚wirkliche' Geschichte Jesu Christi zu erfahren", erfüllen möchte. Auch darin ist Rang erfreulich konsequent, daß für ihn diese „wirkliche" Geschichte nur auf dem Wege der „Rekonstruktion" zu gewinnen ist, für die die Texte als „Quellen einer geschichtlichen Wirklichkeit" zur Verfügung stehen. Wir müssen „über den Bericht hinaus zur Geschichte führen". Sein Grundsatz fordert daher, „die eine objektive Wirklichkeit zu erkennen, nicht das, was damals geglaubt, sondern das, was damals geschehen ist". Die Rekonstruktion der „wirklichen Geschichte Jesu Christi" ist natürlich Aufgabe der historischen Forschung, und der neutestamentliche Wissenschaftler, der dies Geschäft betreibt, ist „Historiker im gleichen Grade, wenn auch in andrer Art" wie jeder andere.

Was schon der methodische Grundsatz der Anschaulichkeit zeigte, bestätigt sich hier ausdrücklich: ein geschichtliches Verständnis der Bibel glaubt Rang nur so verwirklichen zu können, daß er das „wirkliche" Geschehensein der Geschichte mit Hilfe der Geschichtswissenschaft feststellt.

---

[1] A.a.O. Bd. II S. 24 ff.

## VI

Abgesehen von der fragwürdigen Interpretation des Osterereignisses selbst, ist nun auch die für RANG notwendige Scheidung zwischen Ostergeschichten und der übrigen Überlieferung problematisch. Trotz allem, was sich für die Sonderstellung der Ostererzählungen anführen läßt, hat die Exegese doch zunehmend erkannt, daß eine strenge Trennung nicht möglich ist. Es ist doch wohl richtig beobachtet, wenn man gesagt hat, daß für die Evangelisten „Jesus schon auf Erden der Fürst des Lebens ist und alles, was er auf Erden sagt und tut, schon auf seine Auferstehung hin, ja gleichsam von seiner Auferstehung her gesagt ist"[1]. Dieser österliche Zug verleiht der ganzen Überlieferung eine gewisse Unanschaulichkeit, die den Historiker stört, für die Interpretation der Evangelien aber nicht übersehen werden darf. RANG hätte also die Eigenart der Ostergeschichten, statt sie auszuklammern, positiv für das Verständnis der ganzen Überlieferung nutzbar machen können.

Der exegetische Sachverhalt gründet in einer Eigenart des christlichen Glaubens. Osterglaube ist doch wohl nicht ein Teil des christlichen Glaubens, sondern eher sein Wesen. Wenn er also, wie RANG sagt, unanschaulich ist, so gilt das für den Glauben schlechthin. Von da aus wäre die Frage nach dem Verhältnis des Glaubens zu dem, was RANG als „wirkliche Geschichte" ermitteln will, neu zu stellen.

Der qualitative Unterschied zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit, wie sie die Bibel bezeugt, und dem, was für den Historiker „wirkliche Geschichte" ist, ist auch RANG nicht entgangen. Er will dem Anspruch dieser Geschichte, Heilsgeschichte zu sein, nicht ausweichen. Er glaubt eine Einebnung der biblischen Geschichte in die Menschheitsgeschichte durch einen besonderen Vorbehalt vermeiden zu können: Von dem Historiker des Neuen Testaments fordert er eine „sachgemäße Betrachtung". Diese ist nicht nur wie etwa auch beim Kunsthistoriker durch ein besonderes Verhältnis zur Sache ausgezeichnet, sie ist entscheidend angewiesen auf eine „besondere Anerkennung, die nämlich, daß es sich hier wirklich um die Geschichte Gottes mit der Menschheit handelt. Wer diese Anerkennung nicht vollzieht, redet an der Sache vorbei." So erlaubt RANG dem Historiker auch nur eine „immanente Kritik", die „feststehend auf der den Quellen als Zeugnissen gemeinsamen Überzeugung, daß Jesus von

---

[1] J. SCHNIEWIND zu Matth. 9, 18 ff. in „Neues Testament Deutsch" 2. Band 1937 S. 118.

Nazareth Gottes Sohn und der Menschen Erlöser ist, vergleichend und abwägend die einzelnen Zeugnisse als Quellen prüft, sichtet und unter Umständen ausscheidet". So vermeidet er eine Relativierung der Ergebnisse historischer Arbeit und kann mit Emphase versichern: „Es gibt nur eine Wahrheit und nur eine Wirklichkeit!" und kann die Geschichte als die „eigentliche Offenbarung" im Unterschied zu der sie nur bezeugenden Schrift reklamieren. Rang scheint zu wissen, daß eine vom Historiker rekonstruierte „wirkliche" Geschichte nicht das offenbart, was sie doch im Sinne des biblischen Zeugnisses offenbaren müßte: daß ich von diesem Geschehen betroffen bin. Er wird ja nicht die innere Ergriffenheit, die um so stärker sein kann, je anschaulicher ich mir ein Ereignis vorstelle, mit der Betroffenheit meiner Existenz, die mich verwandelt, verwechseln können. Daß in der biblischen Geschichte sich etwas für mich Entscheidendes ereignet, daß sie Heilsgeschichte ist, das glaubt Rang dadurch zur Geltung bringen zu können, daß er als handelndes Subjekt dieser Geschichte Gott oder Christus als Gottes-Sohn vorweg anerkennt.

Man mag zunächst von der naheliegenden Frage absehen, woher diese „Anerkennung" der Geschichte als Gottesgeschichte stammt, wenn Rang es doch offenbar der Geschichte selbst und erst recht der sie „nur" bezeugenden Schrift nicht zutraut, daß sie den Forscher davon überführen. Gewichtiger noch ist die Schwierigkeit, daß Gottesgeschichte als vergangene Geschichte, über die der Historiker Feststellungen trifft, voraussetzt, daß Gott zum beobachtbaren Objekt meiner Betrachtungen werden kann, ohne dabei seiner Gottheit verlustig zu gehen. Und schließlich ist es doch tatsächlich so, daß der alt- oder neutestamentliche Wissenschaftler gar nicht Halt macht vor der „den Quellen als Zeugnissen gemeinsamen Überzeugung", sondern weiter fragt nach dem Gottesbegriff, der Erlösungsidee oder der Gottessohn-Vorstellung, wie sie in solchen „Überzeugungen" verwendet werden. Er kann ja nur so seine Aufgabe als Historiker zu Ende führen, wenn anders er zum Verstehen der Zeugnisse beitragen will. Das geschichtliche Verständnis der Offenbarung, das Rang, wie wir ihn verstehen zu dürfen glaubten, durchhalten will, zielt auf eine verstehende Aneignung des in den Aussagen jeweils Gemeinten. Sie will die Aussagen in dem verstehen, was sie für den Schreiber bedeuteten. Die biblischen Aussagen können hier nicht mehr als Mitteilungen über eine metaphysisch-jenseitige Welt genommen werden.

Daß Rang glaubt, sich auf die Überzeugungen der biblischen Schriftsteller beziehen zu können, darin meldet sich wohl jene nicht zu übersehende Tatsache, daß die Evangelien von Jesu Auferstehung

her seine Taten und Worte berichten, daß sie also nicht vergangene Geschichte zu berichten meinen, sondern Gegenwärtiges bezeugen wollen. Nur wird dieser Sachverhalt entscheidend mißverstanden, wenn man seine „Anerkennung" dem Historiker als Überzeugung zutraut, die er bei seiner Arbeit voraussetzen könnte. Aus dem, worauf das Zeugnis der Evangelisten hinzielt, aus dem Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, in dem uns Gericht und Gnade Gottes widerfährt, wird auf diese Weise eine „Überzeugung", die wir vorweg zu akzeptieren haben, damit uns Jesu Geschichte etwas bedeutet. Wenn unsere Annahme zutrifft, daß Rang mit alle dem der besonderen Qualität der biblischen Geschichte Rechnung tragen will, so stellt er als Bedingung für die Wahrnehmung dieser Qualität eine Forderung auf, die, wie ihre Bezeichnung als Überzeugung schon andeutet, in den Bereich der Weltanschauung gehört. Es ist eine Frage der Weltanschauung, ob ich mir so etwas wie einen Gott und einen Gottes-Sohn vorstellen kann, die Subjekte einer welthaften Geschichte sein können. Wird die Frage nach der Bedeutung der Geschichte Jesu für den Glauben zu einer Frage weltanschaulicher Entscheidung, dann ist sie an Bedingungen geknüpft, über die ich nicht frei verfügen kann. Ich kann meine Weltanschauung zwar ändern, bin in ihr jedoch der Wahrheit verpflichtet und kann mich nicht zu einer Überzeugung überreden lassen, selbst wenn ich möchte.

Und selbst wenn ich nun in der glücklichen Lage wäre, die von Rang gewünschten Überzeugungen teilen zu können, daß ich mir also ein Gotteswesen und einen Gottes-Sohn als handelnde Subjekte einer „wirklichen" Geschichte vorstellen könnte, so würde das nicht erreicht, was Rang mit der Forderung der „Anerkennung" bezweckt: die Geschichte Jesu würde mir damit nicht auf den Leib rücken. So wenig mich Ostern als „jenseitiges Geschehnis" betrifft, so wenig würde ich wissen, warum sich in der „wirklichen" Geschichte eines auch mit den höchsten Qualitäten ausgestatteten göttlichen Wesens Heil und Unheil meines Lebens entscheidet[1].

Was Rang vorschwebt, ist undurchführbar, und wäre es durchführbar, würde es das nicht leisten, was er davon erwartet: es gibt keine mit den Mitteln historischer Forschung zu rekonstruierende „wirkliche" Geschichte Gottes, ohne daß Gottes Gottheit verletzt wird.

---

[1] An dieser Stelle sei einmal ausnahmsweise ausdrücklich auf Ausführungen Gogartens in der eingangs genannten Schrift verwiesen, die zu referieren wir uns hier versagen, so sehr sie zur Vervollständigung der Kritik an dem Rangschen Programm nützlich wären: Gogarten begründet dort (besonders S. 22 ff.), warum dem metaphysischen Verständnis des christlichen Glaubens jede Verbindlichkeit abhanden gekommen ist.

Und gäbe es sie, so wäre es nicht die Geschichte, wie sie nach dem Zeugnis der Bibel über mich Gewalt hat. Und außerdem wird RANG seinem eigenen Programm untreu: er will ein geschichtliches Verständnis der Offenbarung durchführen, hört aber an entscheidender Stelle auf, geschichtlich zu denken und stellt metaphysische Bedingungen, um der Geschichte einen Charakter zu sichern, den er ihr ohne diese nicht einzuräumen wagt, den Charakter, Offenbarung des lebendigen Gottes zu sein.

## VII

Wenn das RANGsche Programm die „wirkliche" Geschichte nicht herbeischaffen kann, die nach dem Grundsatz der Anschaulichkeit sich vergegenwärtigen läßt, so müssen wir unsere kritische Frage nach dem Recht der in diesem Grundsatz enthaltenen Voraussetzung wieder aufnehmen. Wir tun das, indem wir uns um ein Verständnis der von uns als Beispiel gewählten Jairus-Perikope bemühen.

Nach dem Urteil der historischen Forschung, so hatten wir berichtet, ist jenes den anschaulichen Gang der Erzählung störende Verbot Jesu vom Evangelisten eingefügt worden. Dieser sucht dadurch in naiver Weise die Überlieferung seiner Vorstellung vom Gesamtverlauf der Geschichte Jesu anzupassen. Seine Naivität besteht also darin, daß er über die Vergangenheit nicht objektiv berichtet, sondern sich von subjektiven, aus seiner Gegenwart stammenden Gesichtspunkten bestimmen läßt, daß er Vergangenheit und Gegenwart, Objektives und Subjektives nicht trennt. Beides liegt für ihn sozusagen in einer Ebene, und darum beachtet er die Gesetze der Perspektive nicht. Und wie dieser Fehler beim körperlichen Sehen durch die mangelnde Distanz zu erklären ist, so dürfte auch der Evangelist von dem, was er vor uns hinstellt, keinen Abstand genommen haben. Er sieht das Geschehen nicht als vergangenes, er steht selbst noch mitten darin und kann darum nicht auseinanderhalten, was daran, wie wir zu sagen pflegen, objektiv wirklich ist und was aus seinem subjektiven Verhältnis zu ihr stammt.

Die Fähigkeit zu perspektivischem Sehen entwickelt sich aus einem sich wandelnden Verhältnis zu den Dingen heraus. Nicht anders ist es mit der historischen Betrachtungsweise. Die Erzählweise des Evangelisten ist charakteristisch für das Verhältnis zur geschichtlichen Welt, wie es bis zu einer bestimmten Zeit selbstverständlich war. Wir können uns gerade auf Grund unserer historischen Kenntnisse nachträglich klarmachen, wie sich die Menschen in dieser sie umschließenden Geschichte verstanden haben. Aber wir selbst können gar nicht

anders verfahren, als daß wir unter Anwendung der Gesetze der historischen Perspektive die Vergangenheit aus der Distanz betrachten. Wir können sie uns, wie wir sagen, vergegenwärtigen, wir können uns in sie hineindenken oder sogar in sie hineinversetzen, aber sie bleibt dabei Vergangenheit. Wir sind ihr gegenüber selbständig. Wir können zu ihr Stellung nehmen, jedoch bleibt das ein Akt persönlicher Initiative und unserer eigenen Verantwortung. So pflegen wir einem Bericht gegenüber zunächst das „objektiv" Feststellbare zu ermitteln und dann in einem zweiten Akt eine Stellungnahme, eine wertende Deutung zu vollziehen.

Indem wir die Geschichte uns so gegenüberstellen, geben wir zu verstehen, daß wir uns selbst aus ihr gelöst haben. Das hat von allem anderen abgesehen jedenfalls entscheidende Bedeutung für unser Verständnis der biblischen Geschichte. So wie die Evangelisten diese Geschichte bezeugen, schließt sie den Schreiber und die Leser ein. Sie brauchen sich nicht in sie wie in ein vergangenes Geschehen hineinzuversetzen, sondern das Geschehen hat sie schon einbezogen, längst bevor sie sich um ihre Vergegenwärtigung bemühen konnten. Das Evangelium bringt Kunde von einem Geschehen, das unsere Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entscheidet. Es bezeugt eine Wirklichkeit, die aller Gegenwart mächtig ist, die Herrschaft des Sohnes Gottes. Während wir also z. B. die Jairusgeschichte als Bericht über ein vergangenes Geschehen, wie es sich einmal zu Lebzeiten des Jesus von Nazareth zugetragen hat, lesen und uns dann über seine Bedeutung für uns Gedanken machen, ist das Denken des Evangelisten der Herrschaft des gegenwärtigen Christus zugewandt, die er bezeugen will. Das Verbot, das er Jesus aussprechen läßt, ist insofern also auch keine Korrektur der Überlieferung, als ob er an eine Berichtigung der Vorstellungen gedacht hätte, die sich die Leser über die Geschichte Jesu machen. Das Verbot gehört zu seinem Zeugnis von der Gegenwart der Christus-Herrschaft.

Ehe wir uns um eine Interpretation dieses Verbotes bemühen, können wir schon soviel feststellen, daß die für unser historisches Denken naive Darstellungsweise des Evangelisten gerade den höchst anspruchsvollen Charakter der biblischen Geschichte zur Geltung bringt. Er verfährt höchst sachgemäß, wenn er nicht aus einem Abstand zu dem Geschehen berichtet und Vergangenheit und Gegenwart nicht trennt, sachgemäß jedenfalls gemessen an dem, was er bezeugen will. Wir dagegen halten unsere Schweise für das natürlichste und selbstverständlichste Erfassen von Geschichte, das es geben kann. In Wirklichkeit ist sie durch das historische Denken bestimmt, das dem Men-

schen gegenüber der Geschichte eine selbständige Stellung einräumt. Wollen wir den Evangelisten verstehen, so müssen wir uns also über diese unsere Voraussetzungen klar werden, wenn anders wir die Betroffenheit durch die bezeugte Wirklichkeit verstehen wollen. In diesem Abstandnehmen von unserer Naivität besteht die Mühe der Interpretation.

Und noch ein weiteres wird hier schon deutlich, daß nämlich zu fragen ist, wie denn die Umschlossenheit von der Geschichte zu verstehen sei. Es gibt für uns ja immer schon geschichtliche Ereignisse von besonderer Bedeutung. Wir stehen unter ihrer Wirkung, in ihnen ist unter Umständen über uns entschieden, ohne daß wir davon wußten. Ihre Kenntnis muß uns erst vermittelt werden, damit wir unsere Gegenwart verantwortlich bestehen können. Die Kunde von solchen Ereignissen klärt uns über die geschichtlichen Bedingungen unserer Existenz auf, legitimiert Ansprüche, die uns sonst unbegreiflich wären, oder eröffnet Möglichkeiten, die wir zu unserem Schaden versäumen würden. Ist etwa die Herrschaft des Sohnes Gottes eine Wirklichkeit von dieser Art? Und ist das Evangelium als Kunde davon zu verstehen, wie diese Herrschaft einmal in bestimmten geschichtlichen Ereignissen der Vergangenheit Wirklichkeit geworden ist? Haben seine Berichte die Aufgabe, die Kenntnis gewisser Tatsachen zu vermitteln, die den Anspruch dieser Herrschaft rechtfertigen, weil sie mit unabweislicher Eindeutigkeit den Beginn dieser Wirklichkeit dartun? Wenn diese Fragen bejaht werden dürfen, so wäre die historische Forschung zum Erweis der Tatsächlichkeit jener begründenden Vorgänge von größter Bedeutung, obwohl sie deren Gegenwartsmächtigkeit nicht zeigen könnte. Das Umschlossensein durch die Geschichte, wie wir es bei den Evangelisten antreffen, wäre nur ein anderer Ausdruck für die weltgeschichtliche Kontinuität, in der wir stehen. Die oben aufgeworfenen Fragen müssen jedoch verneint werden. Wie die Umschlossenheit von der Geschichte zu verstehen ist, wird die Interpretation des Schweigegebotes zeigen.

## VIII

Was bedeutet das Schweigegebot im Munde Jesu für das Verständnis der Jairus-Perikope? Die Erzählung ist besonders breit angelegt. Der Synagogenvorsteher kommt zu Jesus mit der Bitte um Hilfe für sein krankes Kind. Jesus macht sich alsbald auf, aber er wird durch die kranke Frau aufgehalten. Dann kommt die Nachricht vom Tode des Kindes. Was Jesus verhüten sollte, ist eingetreten. Das Zuspät

betont die erschreckende Unerbittlichkeit des Todes. Jesus aber gibt sein Vorhaben nicht auf. Es folgt der Zusammenstoß mit den klagenden Leuten, der uns verwundert aufhorchen läßt. Und dann erst erreicht die Erzählung ihr Ziel: in der Erweckung des Kindes löst sich die durch die verschiedenen Momente gesteigerte Spannung. Den Abschluß der Geschichte unterbricht nun auf so merkwürdige Weise Jesu Verbot, von dem Geschehenen zu erzählen. Zwischen die Bestätigung des Wunders durch das Staunen der Augenzeugen und Jesu Befehl, dem Mädchen zu essen zu geben, ist es eingeschoben, wie um durch die auffällige Stellung seine Unbegreiflichkeit noch zu unterstreichen.

Die Spannung, in die der Leser versetzt wird, kommt nicht nur durch den äußeren Ablauf der Ereignisse zustande. Das eigentliche Thema der Geschichte verstärkt und vertieft sie: es geht um eine Auseinandersetzung von Furcht und Glaube. In Jesu Wort: „Fürchte dich nicht, glaube nur!“ findet dies Thema vernehmbaren Ausdruck, es klingt aber auch in der eingeschobenen Erzählung vom blutflüssigen Weibe an, so daß es die Klammer zwischen beiden Geschichten sein könnte. Indem den Leser die Spannung der Erzählung ergreift, steigert sich in ihm die Furcht vor der immer größer werdenden, scheinbar unabwendbaren Bedrohung durch den endgültigen Verlust des geliebten Kindes, desto deutlicher wird die Forderung, sich dem anzuvertrauen, der sich schließlich als Bezwinger des Todes erweist. Von hier aus wird es noch unbegreiflicher, daß Jesus es verbietet, von der Überwindung dessen, was Angst und Schrecken weckte, zu berichten. Er gebietet, von dem, was die Furcht wegnimmt, von dem Erweis seiner Vollmacht zu schweigen, als ob das Ziel der Erzählung, die Lösung der Spannung eingeklammert werden sollte, als ob unsere Aufmerksamkeit an dieser Stelle, die durch den Gang der Erzählung doch hervorgerufen wurde, als unangemessen abgewiesen werden sollte. Das Schweigegebot stört also nicht nur die Anschaulichkeit des Berichtes, es drängt zu der Frage, ob der Evangelist es nicht als Mittel benutzt hat, um das Verständnis der ihm überlieferten Erzählung in ganz bestimmter Weise zu beeinflussen[1].

[1] Gegen die Annahme einer besonderen Absicht des Evangelisten bei der Einfügung des Schweigegebotes spricht nicht die Tatsache, daß er Wunder ohne eine solche Notiz berichtet. Daß wir sie gerade in unserer Perikope antreffen, läßt sich vielleicht mit der Besonderheit des hier berichteten Wunders begründen: es ist die einzige Totenerweckung, die Markus erzählt. Es mag auch richtig sein, daß solche Befehle zum Stil antiker Erzählungen gehörten und daß sie dort das Geheimnis des wunderbaren Vorgangs vor dem Verreden schützen sollten. Wenn Markus diesen möglicherweise stehenden Zug verwendet, so braucht er ihn nicht genau so verstanden zu haben. Statt am Geheimnis des Vorganges dürfte er an dem des Vollbringers interessiert sein. (Vgl. E. Klostermann, a.a.O. zu Mark.

Ohne das Verbot würde uns die überlieferte Geschichte Jesus als den mit Wunderkräften ausgestatteten göttlichen Helfer zeigen und uns in staunende Verehrung ihm gegenüber versetzen. In der Richtung wäre die Erzählung unmittelbar zugänglich. Das Verbot soll verhindern, sie so zu verstehen, wie sie unmittelbar verstanden werden müßte. Was den Evangelisten also das Verbot einfügen ließ, war die Meinung, daß staunende Verwunderung über eine Totenerwekkung nicht wahrnimmt, was hier vernommen werden soll. Was sich in der Erzählung unmittelbar anschaulich aufdrängte, wäre gar nicht die Herrschaft des Sohnes Gottes, wäre nicht seine „Herrlichkeit", wie sie der Evangelist bezeugen will. Oder er will sie nicht so verstanden wissen, wie sie sich dort präsentieren würde. Jesus gehört nicht darin zu Gott, daß er mit Wunderkräften ausgestattet ist. Sein Messiastum ist von anderer Art, als daß es sich durch übernatürliche Möglichkeiten anschaulich ausweisen könnte. Im Gegenteil, der Evangelist fürchtet, seine wahre Herrlichkeit könnte auf diese Weise verleugnet werden. In seiner Anschaulichkeit gibt das berichtete Geschehen das nicht her, worin sich die Herrschaft des Sohnes Gottes ereignet[1].

Was Markus unter Jesu Messianität versteht, darüber lassen sich nun an unserem Text auch einige positive Beobachtungen anstellen:

1. Durch das Schweigegebot wird Jesu Tat den nächsten Beteiligten vorbehalten. Was hier die Furcht überwand, soll ausschließliches Eigentum der unmittelbar Betroffenen sein. Einer Übereignung an die Allgemeinheit wird gewehrt. Jesus verträgt so, wie er sich in der Totenerweckung erwiesen hat, keine Verallgemeinerung, so also gehört er auch nicht den Lesern. Wer Jesus ist, nimmt der nicht wahr, der ihn und sein Tun beobachtet, als wäre er für sich etwas und als wäre sein Messiastum aus seinen von ihm selbst gelösten Leistungen betrachtend feststellbar. Jesus ist der, der sich der Bedrängten, der von der Übermacht von Krankheit und Tod Überwältigten annimmt, und zwar so annimmt, daß er es daneben auf nichts anderes abgesehen

1, 43 und 5, 43.) Es geht ihm um das Messias-Geheimnis, und all die Momente, die Wrede oder Martin Dibelius für die Verborgenheit der Messianität Jesu zusammengestellt haben, bestätigen die Annahme einer besonderen Absicht des Evangelisten. Nur hat, jedenfalls für unseren Zusammenhang, die Frage nach dem christologischen Gehalt solcher Aussagen den Vorrang vor der nach ihren etwaigen historischen oder apologetischen Motiven.

[1] Martin Kähler drückt diesen Sachverhalt in einer Auslegung so aus, daß er sagt, der Bericht mache uns neidisch und werde uns zur Versuchung, falls „der Blick an der Tatsache des Wunders hafte", weil Wunderhilfe nur unersättliche Wundersucht hervorrufe (M. Kähler, Kommt und sehet! Der Prophet in Galiläa nach Markus. 2. Aufl. 1913 S. 153–163. Neuauflage MBK-Verlag Bad Salzuflen 1948).

hat, auch nicht darauf, seine Messianität zu beweisen. Seine Einheit mit Gott geschieht zwischen ihm und Jairus bzw. dem kranken Weibe[1]. Sie ereignet sich, indem er sich diesen Menschen bedingungslos zur Verfügung stellt. An der Bezeugung dieses Geschehens ist der Evangelist so sehr interessiert, daß es ihn offenbar nicht stört, daß sich Jesus von der Frau förmlich wie eine Sache benutzen läßt. Was diese Beobachtung bedeutet, wird erst klar, wenn wir im Evangelium weiter lesen und hören, wie sich der heidnische Hauptmann gerade angesichts des Kreuzes zur Gottes-Sohnschaft Jesu bekennt[2]. Die Kreuzigung Jesu, seine Gottverlassenheit und sein einsames Preisgegebensein an die Menschen widerspricht nicht seiner Messianität, sondern in alle dem ereignet sie sich.

2. Wenn das Schweigegebot Jesus und die bedrängten Menschen besonders eng aufeinander bezogen sein läßt, so wäre es doch verfehlt, aus unserer Erzählung eine reine Begegnungsgeschichte zu machen, bei der es auf das Wunder der Totenerweckung nicht ankäme. Der Evangelist streicht diese ja nicht aus, sie soll mitgelesen werden. Er klammert sie zwar ein, läßt sie aber in der Klammer stehen, wie denn außer den Nächst-Beteiligten auch die engsten Jünger als Zeugen am Wundergeschehen teilnehmen dürfen. Das gerade bleibt der besondere Inhalt unseres Abschnittes, daß in Jesu Dasein für die verlorenen Menschen alles verschlungen ist, was diese von Gott trennt, auch und gerade der Tod. Nur soll offenbar die Wegnahme des Todes, die Beseitigung des Übels nicht als das Leben gezeigt werden, das in Jesu Hingabe an die Menschen ihnen zuteil wird. Die Totenerweckung ist nicht das Modell für die Freiheit von der Furcht, wie sie die Herrschaft des Sohnes Gottes gewährt[3]. Jedoch was uns nach einer Rückgängigmachung des Todes verlangen läßt, das eben wird von Jesus überwunden.

Auch diese Beobachtung weist über sich hinaus: das, was uns von Gott trennt, ist weder die Krankheit noch der vorzeitige Tod unserer Kinder noch das kreatürliche Ereignis des Sterbens überhaupt. Dies alles wäre ja auch nicht damit beseitigt, daß Jesus einem Kinde für einige oder viele Jahre das Leben zurückgibt. Was diese oder ähnliche Ereignisse zu einer uns von Gott trennenden Macht werden läßt,

---

[1] KÄHLER, a.a.O. S. 157 f.: „Es sieht nicht darnach aus, als ob Jesus diese Taten getan, um seine Herrlichkeit vor allem Volke zu offenbaren. Er hat es allein mit den beiden hilfesuchenden Menschen zu tun ... Also die langjährige Dulderin und den zärtlichen Vater ging diese Geschichte eigentlich allein an."

[2] Mark. 15, 39.

[3] M. KÄHLER, a.a.O.: Jesus schreibt keinen „Freibrief gegen das Übel", „als wenn es keine bessere Freiheit der Kinder Gottes gäbe".

sind wir selbst, ist unsere Furcht. In ihr unterwerfen wir uns der Herrschaft des Todes, in ihr verzweifeln wir, weil wir meinen, an uns selbst festhalten zu müssen[1]. Diese Verstrickung wird nicht zerrissen, indem das Leiden von uns genommen wird. Nur der Glaube, in dem wir von uns selbst loskommen, löscht die Furcht aus. Dieser Glaube, wie ihn Jesus von Jairus fordert und wie er ihn der kranken Frau zuspricht, lebt von dem, auf den er sich verläßt. Wie es zu solchem Sichverlassen gekommen ist, sagt die Geschichte nicht. Soviel jedoch läßt die Einklammerung des Wunders durch das Schweigegebot erkennen, daß der Evangelist seinen Leser nicht im Vergleich mit Jairus in einer glücklicheren Lage sieht, als ob er meinte, der Leser könnte sich durch die Totenerweckung zum Glauben bewegen lassen, während Jairus noch nicht wissen konnte, was Jesus nachher tat. Gerade was bei Markus Glaube heißt, ist weit davon entfernt, als eine durch unausweichlich anzuerkennende Fakten veranlaßte Bewegung des Denkens verstanden werden zu können. Gerade bei ihm sind die Elemente des Glaubensbegriffes am stärksten wirksam, die den Glauben an die Person binden, auf die er sich verläßt. So begründet der Evangelist Jesu Glaubensforderung seinem Leser gegenüber nicht damit, daß er ihn auf ein vergangenes Geschehen zurückblicken läßt. In seiner Faktizität will er das Wunder gar nicht zur Geltung gebracht wissen[2].

3. Das Verbot Jesu, von seinem Wunder zu erzählen, verlagert das Schwergewicht der Perikope auf sein Wort: „Fürchte dich nicht, glaube nur!“ Indem dem Leser der Zutritt zu der Lösung verwehrt wird, wird er gewissermaßen in die Spannung zurückverwiesen, die in dem genannten Worte Jesu ihren Höhepunkt erreicht. Er wird aus der Zuschauerhaltung aufgeschreckt und sieht sich einer Aufforderung gegenüber, die sich an ihn selbst richtet, die in dem Maße als Frage auf ihn eindringt, in dem er sich durch den bisherigen Verlauf der Geschichte als einen entdeckt sieht, der zu den Sich-fürchtenden gehört. In diesem Worte Jesu versammelt sich alle Aktualität der Geschichte.

Was aber soll der Leser mit dieser Aufforderung anfangen? Es ist ja nicht so, als ob das Sich-fürchten etwas wäre, was man so einfach abstreifen könnte. Die Furcht sind wir selbst. Die Aufforderung geht also dahin, uns selbst aufzugeben, uns zu vergessen und zu verlassen. Zur Begründung wird nicht eine allgemeine Verläßlichkeit der Welt und ihrer Ordnung behauptet, dann wäre unsere Furcht nur Torheit.

---

[1] I. Kor. 15, 56.

[2] M. Kähler, a. a. O.: „Die Zeit ist vorbei, da man sein Kleid berühren und ihn leibhaftig in das eigene Haus laden konnte.“

Aber auch wenn besondere Tatsachen angeführt würden, wie etwa Jesu Wunder, so würden wir nur erneut an das gebunden, was wir selbst erfahren oder erleben, an unsere eigene Geschichte, wir würden nicht von uns selbst frei. Es würde an unsere Freiheit zur Entscheidung appelliert, deren Nichtvorhandensein gerade durch die Furcht nachdrücklichst erwiesen wird. Der Evangelist stellt überhaupt keine Begründung neben die Glaubensforderung, und doch ist sie auf eine höchst einfache Weise durchaus begründet. Sie hat ihren Grund in der Person dessen, der sie ausspricht. Denn das ist das Zeugnis des Evangelisten, daß in der Zuwendung zu den Bedrängten Gott sich *uns* zuwendet. Für dieses Geschehen tritt er als Zeuge auf ohne jede weitere Legitimation als eben die seines Zeugnisses. In die Bezeugung dieses Geschehens hat er die Erzählung hineingenommen. Nicht als ob sie sein Zeugnis beglaubigen könnte, in ihr entfaltet sich nur der Inhalt seiner Aussage. Diese selbst ist nicht rückwärts gewandt, sie ist ganz auf den Leser gerichtet, um ihm zuzusagen, daß Gott ihn in Jesu Wort und Tat meine. Sein Evangelium ist die Verkündigung dieser Zusage. Darin gehört Jesus zu Gott, darin besteht sein Messiastum, daß diese Zusage geschieht. Denn ihr Inhalt ist ja nicht ein Satz, für dessen Wahrheit die Glaubwürdigkeit des Evangelisten einstehen müßte, Gott selbst sagt sich in der Geschichte Jesu den Menschen zu. In dem Sinne ist das Wort des Evangelisten Wort Gottes an uns. Nicht als wenn uns Gott hier etwas über sich selbst mitteilte, was wir vorher nicht wußten, sondern weil und sofern er sich selbst uns zusagt und darin das Leben gewährt, dessen kein Tod mächtig ist. Die Glaubensforderung des „Fürchte dich nicht, glaube nur!“ zielt auf nichts anderes als darauf, daß wir uns dieser Selbstzusage Gottes überlassen. In dieser „Verbürgung“ Gottes (Kähler), die er uns in seinem Worte gewährt, ist die Glaubensforderung mitenthalten. In der Zusage, in der sich Gott uns „verspricht“ (Gogarten), hat sie ihren Grund.

## IX

Überblicken wir den exegetischen Sachverhalt, wie er sich uns nun darbietet, so haben wir es also in der Jairus-Perikope zwar mit dem Bericht über ein Ereignis zu tun, das sich als solches anschaulich vorstellen läßt, das wie ein Stück historischer Überlieferung erscheint und dies um so mehr, als es eingereiht ist in einen bis zu einem gewissen Grade chronologisch und geographisch geordneten Abriß der Geschichte Jesu. Aber die Erzählung dient keinem historisch-biographischen Interesse, sie hat es überhaupt nicht auf die Erinnerung an

vergangenes Geschehen abgesehen, sondern ist der kerygmatischen Absicht des Evangelisten dienstbar gemacht und bezeugt daher eine Wirklichkeit, die als göttliche Zusage in historische Überlieferung nicht eingeht.

Wir haben nur eine einzelne Perikope interpretiert. Wir wollten an ihr als einem Beispiel unsere kritische Frage gegenüber dem für den biblischen Unterricht geforderten „anschaulichen Verständnis" entfalten. Für diese Absicht schien sie uns insofern geeignet, als sich der erzählende Bericht nicht restlos nachvollziehen läßt und sich schon deswegen die Frage erhebt, ob sie in ihrer eigentlichen Absicht überhaupt als Bericht über ein vergangenes Ereignis verstanden werden kann. Jedoch scheint uns das Ergebnis nicht von dieser besonderen Eigenschaft unseres Beispiels abhängig zu sein. Vielmehr ist uns am konkreten Fall nur ein Sachverhalt entgegengetreten, der sich durch das ganze Neue Testament hindurch verfolgen läßt. Wir brauchen für unseren Zusammenhang, um unsere Fragestellung zu begründen, nur einiges zu erwähnen[1].

Das Messias-Geheimnis bestimmt in mannigfacher Weise die Darstellung des Markus-Evangeliums: Jesu Auftreten vollzieht sich im Wechsel von Öffentlichkeit und Verborgenheit, vor den Juden verhüllt er seine Selbstoffenbarung, aber auch seine Jünger mißverstehen ihn. Es bleiben freilich Widersprüche, aber gerade sie lassen erkennen, daß der Evangelist die auf ihn gekommene Überlieferung gestaltet hat, daß er sie in eine bestimmte Betrachtung zu rücken und mit dem Christus-Kerygma seiner Gemeinde zu verbinden sucht. Er gibt die Überlieferung weiter, indem er sie deutet und der Verkündigung dienstbar macht. Das gilt, wenn auch mit gewissen Widersprüchen, auch für die anderen Evangelien. Matthäus überliefert nicht nur, sondern interpretiert gleichzeitig schon durch die Art der Komposition, noch auffälliger durch den Weissagungsbeweis. Was er will, tritt in den letzten Worten seines Evangeliums deutlich hervor: die Bezeugung der Herrschaft des Königs der Welt, die über alle Zeiten hinweggreift. Lukas dagegen beginnt, den Verlauf der Heilsgeschichte als ein Stück Weltgeschichte zu beschreiben. So entsteht die für uns besonders dringende Frage, ob und wieweit sich die von ihm aufgenommene Überlieferung der Tendenz zur „Historisierung" hat unterwerfen lassen. Johannes geht mit der Tradition am souveränsten um und ordnet sie radikal der Predigt der Gemeinde als dem Ort der

---

[1] Um im folgenden Einzelhinweise vermeiden zu können, sei hier schon auf R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 1953, besonders S. 468–473 verwiesen.

Gegenwart des Sohnes Gottes unter, so daß das Wort des Auferstandenen: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben" wie eine Absage an alle historische Anschaulichkeit der Messianität Jesu klingt. In diesem Zusammenhang sind schließlich auch Beobachtungen über die Umformung ganzer Überlieferungskomplexe wie etwa der Gleichnisse[1] oder auch einzelner Überlieferungsbestandteile[2] außerordentlich aufschlußreich. Um die Problematik des synoptischen Unternehmens zu erkennen und für die auftauchenden Widersprüche eine Interpretationsstütze zu gewinnen, darf auf die paulinische Theologie nicht verzichtet werden. Auch sie ist ja eine Antwort darauf, wie der eigentümliche Charakter der christlichen Tradition zu verstehen ist, daß sie zugleich vom eschatologischen und von einem historischen Geschehen redet.

Die Interpretation dieses „Zugleich" ist nicht mit mathematischer Sicherheit zu vollziehen. Bei ihr steht das eigene Verständnis von Geschichtlichkeit mit auf dem Spiele. Wird das „Zugleich" unter Verleugnung seines paradoxen Charakters als Ausdruck einer Identität von eschatologischem und historischem Geschehen verstanden, so ist dabei ein bestimmtes Geschichtsverständnis leitend. Unsere Frage gegenüber dem für den biblischen Unterricht geforderten „anschaulichen Verständnis" zielt darauf, die hierbei schon gefällte Entscheidung sichtbar zu machen. Ihm gegenüber ist dasselbe anzumelden, was SCHNIEWIND der älteren Synoptikerexegese vorgehalten hat: „Immer wird dabei die Messianität als ein historisch Vorfindliches behandelt, das man verstehen und einordnen kann, ohne aus dem Zusammenhang des Kerygma heraus zu denken. Damit aber wird der Forscher selbst ein Opfer der jeweiligen Zeitpsychologie"[3].

Wenn die Paradoxie jenes „Zugleich" festgehalten werden soll, so kann es kein „immanentes Verstehen" der biblischen Geschichten geben, als ob sich Gottes Zuwendung zu uns aus der anschaulichen Vergegenwärtigung des berichteten Geschehens unmittelbar wahrnehmen ließe. Wenn wir glaubten, feststellen zu dürfen, daß die Evangelisten die Überlieferung deutend weitergeben, so ist das nun genauer zu bestimmen: Deutung meint hier nicht Erläuterung der Vorgänge oder Entfaltung des immanenten Sinnes des Geschehens. Deutung geschieht hier als Zuspruch dessen, was Gott uns durch die Geschichte

[1] Vgl. dazu J. JEREMIAS, Die Gleichnisse Jesu, 2. Aufl. 1952.

[2] Die von Matthäus her bekannte Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum wird bei Lukas und Johannes für je verschiedene kerygmatische Anliegen benutzt. Vgl. ED. SCHWEIZER, Die Heilung des Königlichen: Joh. 4, 46–54, Evang. Theol. 1951 S. 64–71.

[3] J. SCHNIEWIND, Zur Synoptikerexegese, ThR 1930 S. 187.

sagen will, was er uns durch sie „bedeutet". Sie geschieht in der Verkündigung. Von „Bedeutung" wird hier also im gleichen Sinne geredet, wie Luther im Kleinen Katechismus nach dem fragt, was das Wassertaufen „bedeute", und seine Antwort läßt erkennen, daß er unter „Bedeutung" der Taufe eben das meint, was das Wort, „so mit und bei dem Wasser ist", dem Täufling zusagt und der Glaube, der „solchem Worte Gottes im Wasser trauet", empfängt. Die Bedeutung der Geschichte Jesu hängt an dem zusagenden Worte. In ihm wird die Herrschaft des Sohnes Gottes Wirklichkeit, und nur im Hören auf das Wort wird diese wahrgenommen. Das Recht, der Geschichte diese Deutung zu geben, läßt sich nicht ausweisen. Daß sich Gott in der Geschichte Jesu uns zuwendet, daß sie eschatologischen Charakter hat, wie Bultmann sich auszudrücken pflegt, daß wir es in ihr nach Gogartens Ausdruck mit worthafter Wirklichkeit zu tun haben, entzieht sich jeder konstatierenden Feststellbarkeit. Daher wird der Zweifel nicht aufhören, danach zu fragen, woran es zu erkennen sei, daß sich hier Gott unser annimmt, wodurch diese Geschichte sich als qualifiziert erweise, Inhalt der Zusage Gottes an den Menschen der Gegenwart zu sein. Was ihm zu antworten ist, daß es Gottes richterlicher Souveränität und Freiheit widerspricht, ihn zum Objekt unserer Fragen über die Angemessenheit seiner Offenbarung zu machen, brauchen wir hier nicht auszuführen. Nur daß alle Antworten den Zweifel nicht widerlegen und wir nicht meinen dürfen, wir müßten ihn widerlegen können, das muß betont werden, weil Bezweifelbarkeit Kennzeichen der Paradoxie der Behauptung des „Zugleich" ist.

In diesem „Zugleich" ist es nun auch begründet, daß die Absicht undurchführbar, ja verfehlt ist, Zeugnis von „wirklicher" Geschichte zu scheiden oder das, was damals geglaubt wurde, von dem zu trennen, was damals geschehen ist. Der Historiker wird zwar versuchen, hinter die Evangelisten zurückzufragen, aber wenn er weiß, was er tut, wird er die von ihm etwa ermittelte Geschichte nicht als die „eigentliche Offenbarung" im Unterschied zu der sie nur bezeugenden Schrift in Anspruch nehmen. Er kann mit seinen Einsichten die Bedeutsamkeit der Geschichte nicht begründen und ihren Glaubensanspruch nicht legitimieren. Die historische Forschung hat gerade dadurch zum Verständnis der Evangelien entscheidend beigetragen, daß ihre Bemühungen deren Anspruch, etwas anderes als historische Dokumente zu sein, in seiner ganzen Befremdlichkeit haben hervortreten lassen. Sie hat den eschatologischen Charakter der Wirklichkeit, die von den Evangelisten bezeugt werden will, wieder entdeckt. Sie kann

ihn aber nicht beglaubigen, denn er ist von der Art, daß er nur bezeugt und geglaubt werden kann. Darin zeigt sich jedoch nicht ein Mangel an Gewißheit dieser Wirklichkeit, den man gewissermaßen entschuldigen müßte, wenn man ihn schon nicht vermeiden kann. Das Zeugnis, die Verkündigung der Evangelien hat zum Inhalt die Kundgabe des Willens Gottes, und eine Willenserklärung wie die, durch die Gott sich dem Sünder zusagt, sträubt sich dagegen, mit dem Begriff von Wirklichkeit gemessen zu werden, wie ihn das in seiner Subjekthaftigkeit befangene Ich seiner Welt, auch seiner geschichtlichen Welt gegenüber verwendet.

Sucht man zu begreifen, warum die Bemühung um ein geschichtliches Verständnis der Bibel den neutestamentlichen Sachverhalt in der beschriebenen Weise verfehlen kann, so sind gerade dafür Gogartens Analysen höchst aufschlußreich. Wir beschrieben schon die eigentümlich unperspektivische, Vergangenheit und Gegenwart nicht trennende Erzählungsweise des Markus und wiesen darauf hin, daß die den Schreiber und Leser einschließende Darstellungsweise nicht als Ausdruck weltgeschichtlicher Kontinuität verstanden werden dürfe. Eine solche Umschlossenheit kennzeichnet vielmehr das mythische Denken. Von einem naturhaften Verständnis der Einheit von Gott, Welt und Mensch aus vermag es zwischen objektivem Geschehensein und subjektiver Bedeutsamkeit des Geschehens nicht zu unterscheiden. Adams Sünde bestimmt mit naturhafter Konsequenz die ganze Menschheit, sie ist unmittelbar gegenwartsmächtig (Röm. 5, 17). Wird Christus als mythischer Heros verstanden, so ist alles, was er tut, mit naturhafter Konsequenz unmittelbar bedeutsam für die ganze Welt. An Vorstellungen, die nur aus solchem mythischen Denken heraus zu verstehen sind, hat das Neue Testament nicht nur mancherlei übernommen, sondern die Welt, in der es geschrieben ist, lebt in diesen Vorstellungen. Wenn nun diese mythische Umschlossenheit als weltgeschichtliche verstanden wird, wenn Adams Sünde als weltgeschichtlich wirksame Potenz, wenn die Unmittelbarkeit mythischer Bedeutsamkeit als historische Unmittelbarkeit interpretiert wird, so glaubt man verpflichtet zu sein, den Charakter Jesu als Gottes-Sohn auch unmittelbar anschaulich machen zu müssen. Man vermeidet freilich die Wunder als Triumph über mythische Mächte zu feiern, man sucht aber doch in diesen Erzählungen nach Eigenschaften, die Jesus für das heutige Empfinden zum Gottes-Sohn qualifizieren könnten, und gerät auf die Weise in exegetische Eigenwilligkeiten und in Abhängigkeit von der „Zeitpsychologie".

Die Überlieferung von Jesus ist weithin durch mythische Vorstel-

lungen gestaltet, die seine Bedeutung für den Glauben zur Geltung bringen sollen. Aber das solchen Vorstellungen zugrunde liegende Denken ist dem Neuen Testament fremd. Das mythische Denken lebt und zehrt von dem Eindruck der wehrlosen Ohnmacht des Menschen gegenüber den Schicksalsmächten. Das hat zur Folge, daß Tod und Schuld in ihrer Übermacht und der Mensch als ein ihnen ausgelieferter verstanden werden, daß insofern dieses Denken der Wahrheit näher kommen kann als etwa neuzeitliche Selbstherrlichkeit. Vor dem Gott der Bibel ist jedoch der Mensch für sein Verhängnis verantwortlich, er ist vor Gott Sünder. Schon darum ist es von entscheidender Bedeutung, daß in den Evangelien die mythisch bestimmte Überlieferung kerygmatisch verwendet worden ist. So hat das Schweigegebot in der Jairusgeschichte, so hat die durch das Messias-Geheimnis gekennzeichnete Christologie des Markus die Überlieferung dahin verändert, daß die Betroffenheit des Lesers nicht als durch mythische Umschlossenheit vermittelt, sondern als durch kerygmatischen Zuspruch verwirklicht verstanden werden muß. Wenn die Verkündigung es ist, die der Geschichte Jesu ihre Bedeutsamkeit gibt, so ist die vom Evangelisten intendierte Umschlossenheit auch nicht Ausdruck einer mythischen Einheit, sondern dann ist sie als durch die Verkündigung gestiftete zu verstehen. In der umformenden Weitergabe der Tradition besteht die Problematik des synoptischen Unternehmens. Wird sie übersehen, so kommt es zu der historisierenden Bemühung um die Tatsächlichkeit und Faktizität der Ereignisse. Ist sie jedoch erkannt, so entsteht für die Exegese der Synoptiker die Aufgabe, von der kerygmatischen Absicht aus eine Interpretation der Einzelheiten zu wagen. Der so verstandenen Aufgabe entsprechend haben wir versucht, die Totenerweckung nicht in ihrer Faktizität, sondern als Zusage des in der Zuwendung Gottes zu uns beschlossenen Lebens zu verstehen. Was von der Forschung aus als Aufgabe der Entmythologisierung bezeichnet werden muß, bringt im Vollzug den kerygmatischen Charakter des evangelischen Berichtes zutage.

## X

Unsere Erörterungen sollten weder in die Debatte um die hermeneutische Problematik eingreifen noch die „Entmythologisierung" von ihren etwaigen Ergebnissen her auf Verwendbarkeit im Unterricht prüfen. Vielmehr sollte versucht werden, den gegenwärtigen Stand der Diskussion gewissermaßen auf dem Felde der eigenen Pro-

blematik des biblischen Unterrichts nachzuzeichnen. Was nunmehr als Aufgabe der Besinnung über den biblischen Unterricht vor uns steht, läßt sich schon in einigen Punkten aufzeigen:

1. Daß die biblische Geschichte Unterrichtsgegenstand wurde, verdankt sie sowohl dem Pietismus, der in ihr einen Weg von der Lehre zum „gottseligen Leben" zeigen zu können glaubte, wie dem Rationalismus, der ihr die „anschauende Erkenntnis" zur „Zubereitung der allgemeinen Religionsbegriffe" entnehmen wollte. Beide Motive sind von Anfang an nicht sehr verschieden, sie sind jedenfalls 1854 nicht mehr auseinander zu halten, als die Preußischen Regulative die Pflege der biblischen Geschichte in einer Weise begründen, die wie nicht anders zu erwarten, gewiß nicht besonders fortschrittlich, aber eben auch nicht besonders konservativ oder gar reaktionär war: sie soll zu einer „anschaulichen und unmittelbaren Erkenntnis der Grundbegriffe und Grundwahrheiten des göttlichen Wortes" führen, denn sie enthält eine „Darlegung der Entwicklung des menschlichen Herzens und der göttlichen Gnade". Darum soll „ein Christenkind die biblische Geschichte an und in sich erleben", denn „was man erlebt hat, das weiß man und versteht man". Der Unterschied zur heutigen Auffassung des biblischen Unterrichts besteht darin, daß man heute Geschichte nicht mehr als „Versinnlichung" von Lehre und entsprechend biblische Geschichte nicht mehr als „anschauliche Darbietung der Heilslehre" und überhaupt biblischen Unterricht nicht mehr als Vorstufe eines zusammenfassenden lehrmäßigen Unterrichts betrachtet, sondern in der biblischen Geschichte die große Heilstat Gottes „anschauen" lassen will, ohne daß es einer lehrmäßigen Vermittlung bedürfte. Gerade darum hat man in neuerer Zeit für den biblischen Unterricht den Anspruch erhoben, daß er „Verkündigung" sei. Dabei wird dieser Begriff gegenüber dem neutestamentlichen Sprachgebrauch in irreführender Weise verändert, er soll zum Ausdruck bringen, daß es sich um den Grund des Glaubens handelt, der in der biblischen Geschichte in unmittelbarer Anschaulichkeit dargeboten wird.

2. Wenn sich nun die Heilsbedeutung der Geschichte Jesu nicht aus ihrer Vergegenwärtigung unmittelbar erschließt, so scheint das nicht mehr und nicht weniger zu fordern als einen völligen Bruch mit der bisherigen Auffassung des biblischen Unterrichts. Die entscheidende Frage für ihn ist dann nicht nur eine unterrichtsmethodische. Sie kann heute nicht allein heißen: „Wie erzähle ich Kindern biblische Geschichten?" So konnten und mußten Otto und Else Zurhellen-Pfleiderer fragen, und sie konnten auch antworten. Wir

dagegen sind genötigt, so zu fragen, wie etwa Konrad Korth in seinem Versuch der Kinderpredigt es getan hat[1], unabhängig davon, ob wir diesen Versuch selbst oder wie weit wir ihn als geglückt bezeichnen wollen. Die einzige sachgemäße Weise der Vergegenwärtigung der biblischen Geschichte ist ihre Verkündigung in der Predigt[2]. Predigt ist nicht Wiederholung des urchristlichen Kerygmas und auch nicht seine Interpretation, sondern Proklamation der Versöhnung im Heute und Hier (2. Kor. 5, 18–6, 2). Biblischer Unterricht kann nicht die Predigt ersetzen oder ergänzen wollen, wohl aber bleibt er insofern auf sie angewiesen, als er nur unter der Voraussetzung, daß sie geschieht, auf sie hin oder von ihr her sinnvoll ist[3].

3. Biblischer Unterricht setzt die kirchliche Lehre voraus. Was die Lehre der Kirche ist, darf jedoch nicht im Sinne von Theorie wie im Rationalismus, auch nicht wie die doctrina der Orthodoxie verstanden werden. Das kann hier nicht entwickelt, sondern nur dadurch erläutert werden, daß auf den Unterschied zwischen Luthers Kleinem Katechismus und den exponierten Katechismen der Orthodoxie hingewiesen wird. Wo die letzteren systematisch argumentieren, definieren und fragend diskutieren, da betet und bekennt Luthers Hausvater mit seinen Kindern die Antwort des Glaubens auf die vernommene Anrede des Wortes Gottes. Solches Bekenntnis des einfältigen Glaubens eignet sich die biblischen Geschichten zum Trost und zur Stärkung an. Luthers Kleiner Katechismus kann freilich nicht ohne weiteres uns heute das sein, was als kirchliche Lehre den biblischen Unterricht bestimmen müßte. Was hier als Aufgabe für die Gegenwart gemeint ist, ist in Angriff genommen in einem „Lehrplan für die Christenlehre“[4], der den einzelnen Unterrichtsjahren einen katechismusartigen „Richtsatz“ voranstellt. Diese Sätze sind nicht aus dem unterrichtlichen Interesse am Stoff und auch nicht aus psychologischer Be-

---

[1] K. Korth, „Denn solcher ist das Reich Gottes“, Vorschläge zur Neugestaltung des Gottesdienstes für Kinder mit 56 für Kinder gehaltenen Predigten, 1951.

[2] Dazu ein Lutherwort aus einer Predigt über Joh. 20, 19 ff. nach der Dietrich'schen Hauspostille, das in der Rörer'schen Nachschrift ähnlich lautet: „Wo es außerhalb des predig ambts allein wer bliben bey der Histori oder der geschicht, so wer die geschicht uns gar nichts nütz gewest. Wie man im Bapsthumb sihet, da hat man die Historien recht unnd gut, wie wirs haben. Aber weyl mans im predig ambt nit füret, wie Christus hie befilcht, bleibet es on alle frucht, eben alss wer es ein geschicht von Dietrich von Bern, die man höret und lehret, aber man hat mer nit davon denn das wissen. Der halb ligt es an dem, das man die Histori vom leiden und aufferstehung Christi in jren rechten brauch bringe.“ WA 52; 267. Vgl. 10 I 1; 131, 19 10 I 2; 203, 5 29; 275, 9 17 II; 234, 11.

[3] Vgl. auch K. Barths Unterscheidung von Predigt und Unterricht in „Kirchliche Dogmatik“ I 1 S. 51 und dazu Rangs Einspruch a.a.O. 1. Bd. S. 28 ff.

[4] Veröffentlicht durch K. Korth in „Die Christenlehre“ 1950 S. 213 ff.

rechnung der Einwirkung auf das Kind erwachsen, sie stammen vielmehr aus einer umfassenderen Besinnung auf die christliche Verantwortung gegenüber den Kindern unserer Zeit[1]. Der Lehrplan selbst gewinnt auf diese Weise seine Unabhängigkeit vom Zwang des Stoffes, der historische oder systematische Lückenlosigkeit verlangt, wie auch von der Vorherrschaft der psychologischen Gesichtspunkte, die ihn an der Entwicklung der kindlichen Vorstellungswelt orientiert sein lassen möchten.

4. Wird die Behandlung der biblischen Geschichte frei von der Meinung, sie müsse den Kindern das Heil Gottes vergegenwärtigen, so wird sie damit frei für den Dienst an der Überlieferung. Sie wird frei für die im eigentlichen Sinne unterrichtende Behandlung der Tradition, wie sie sich die Schule zur Aufgabe setzen kann. Einerseits ist das Christentum im Unterschied zum christlichen Glauben eine historische Größe, zu der wir in weltgeschichtlicher Kontinuität stehen, die unter dem „Hauch der Gegenwart" (Heimpel), d. h. von der Frage nach unseren gegenwärtigen geschichtlichen Möglichkeiten aus bedeutsam wird. Zum anderen ist diese historische Größe nur auf ihren Ursprung hin und von diesem her zu verstehen und fordert schon deshalb, selbst abgesehen von dem, was in der Verkündigung der Kirche sich ereignet, eine Interpretation der Bibel. Biblischer Unterricht rückt damit freilich aus der Nähe des Geschichtsunterrichts weg in die methodische Nachbarschaft des Deutschunterrichts. Er liest nicht historische Urkunden, sondern interpretiert kerygmatische Texte[2]. Gerade so kann jenes seltsame „Zugleich" mitgelesen werden. Der Lehrer muß das Schweigegebot Jesu in der Jairusgeschichte mit interpretieren, anstatt es zu eliminieren, wie er es tun müßte, wenn er es auf Vergegenwärtigung des berichteten Geschehens abgesehen hat. Die Aufgabe der Interpretation erwächst nicht nur aus der Tatsache des zeitlichen Abstandes, sondern vor allem aus dem Wandel des geschichtlichen Denkens, aus der Selbstverständlichkeit, mit der wir aller Geschichte in historischer Distanzierung und Differenzierung zu begegnen uns gewöhnt haben. Diesen Unterricht durch den Begriff der Interpretation zu kennzeichnen, liegt nahe, nicht als ob eine strenge Rationalität des Verfahrens zu fordern wäre, sondern weil er der Art des Überlieferns angemessen ist, wie sie solchen Unterricht beherrscht. Für interpretierenden Unterricht braucht weder eine

---

[1] Oskar Ziegner, Die Wirklichkeit des Kindes heute, und: Die neuen Lehrplangrundgedanken, in „Die Christenlehre" 1952 S. 149 ff. bzw. S. 161 ff.

[2] Vgl. Rudolf Lennert, „Verkündigung" oder „Auslegung", in „Die Sammlung" 1952 S. 369.

künstliche Wärme durch die „Persönlichkeit" des Lehrers oder eine besondere Unterrichtsstimmung gefordert noch eine neutrale unbeteiligte Kälte befürchtet zu werden. Die Mittel der Interpretation können sehr verschiedenartig sein, natürlich hat hier auch die Bemühung um Anschaulichkeit ihr gutes Recht.

Aber mit diesen Hinweisen überschreiten wir schon den Rahmen unseres Themas und laufen Gefahr, notwendiger Einzelerörterung vorzugreifen. Diese Andeutungen sollen kein Programm darstellen, sie haben hier nur den Zweck, den Horizont zu beschreiben, in dem sich eine Neubesinnung über den biblischen Unterricht voraussichtlich bewegen wird, wenn wir die Frage nach dem ihn leitenden Verständnis der biblischen Geschichte aufgenommen haben.

# Gesetz, Vernunft und Geschichte

## Antwort an Erwin Reisner

Von Ernst Fuchs

### I

Erwin Reisner hat in dieser Zeitschrift gegen Gerhard Ebelings programmatischen Aufsatz über „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche" als Mitbetroffener grundsätzlichen Protest erhoben. Seine Ausführungen über „Hermeneutik und historische Vernunft" bedürfen ihrerseits der Überprüfung. Es scheint aber ratsam, zunächst noch einmal beide Optanten einander gegenüberzustellen[1].

Ebeling hatte geschrieben:

„Der Protestantismus des 19. Jahrhunderts hat durch die prinzipielle Entscheidung für die historisch-kritische Methode in veränderter Situation dem römischen Katholizismus gegenüber die reformatorische Entscheidung des 16. Jahrhunderts festgehalten und bekräftigt."(40)

Denn:

„In dem sola fide der reformatorischen Rechtfertigungslehre liegt sowohl die Ablehnung aller vorfindlichen Sicherungen der Vergegenwärtigung, seien sie ontologischer, sakramentaler oder hierarchischer Art, als auch positiv das Verständnis der Vergegenwärtigung im Sinne echt geschichtlicher, personaler Begegnung. Ereignet sich diese Begegnung mit der geschichtlichen Offenbarung allein im Hören auf das Wort, so liegt die Zerschlagung aller vermeintlichen, die Glaubensentscheidung entbehrlich machenden historischen Sicherungen auf der gleichen Linie wie der Kampf gegen die Heilsbedeutung der guten Werke oder gegen das Verständnis der Sakramentswirkung im Sinne des opus operatum. Das sola fide zerstört allen heimlichen Offenba-

[1] Ebelings Aufsatz findet sich in ZThK 47, 1950, 1–46; Reisners Aufsatz in ZThK 49, 1952, 223–238. Ich zitiere nach den Seitenzahlen.

rungsdoketismus, der der Geschichtlichkeit der Offenbarung dadurch ausweicht, daß er sie zu einer Geschichte sui generis macht, von deren heiligem Raum die historisch-kritische Methode ängstlich ferngehalten werden muß. Nach reformatorischem Verständnis sind sowohl die Offenbarung wie der Glaube in ihrer echten Geschichtlichkeit entdeckt, und das heißt allerdings:

Der Glaube ist der ganzen Anfechtbarkeit und Zweideutigkeit des Historischen preisgegeben."

„Wie auf der ganzen Linie der reformatorischen Theologie so ist auch hier im Hinblick auf das Verhältnis zur Geschichte das Ja zur Ungesichertheit nur die Kehrseite der Heilsgewißheit sola fide.

Und so ist die Frage berechtigt, ob eine Theologie, die sich dem Anspruch der historisch-kritischen Methode entzieht, überhaupt noch weiß von dem genuinen Sinn der reformatorischen Rechtfertigungslehre, selbst wenn die Formeln des 16. Jahrhunderts aufs korrekteste wiederholt werden."

Sowohl die „kritische Auseinandersetzung mit den griechischen Denkkategorien des altkirchlichen Dogmas" als auch z. B. die „innere Sachkritik bei der Interpretation des Neuen Testaments" gehören für uns zum verpflichtenden „Erbe der Reformation", das „schlecht gewahrt" wäre, „wenn man denselben Problemen ausweichen wollte, sobald sie sich – freilich in historisch reflektierter und schärferer Form – von der historisch-kritischen Methode her erneut aufdrängen" (42 f.).

Daß es sich in alledem um „personale Begegnung" handelt, unterstreicht Ebeling endlich noch ausdrücklich mit dem Satz, daß „das hermeneutische Problem" „seine äußerste Verdichtung" „im Vollzug der Predigt" „erfährt" (45; vgl. auch 34)[1].

Reisner meint nun, Ebeling verhalte sich, „wenigstens der Geschichte gegenüber, naiv realistisch" (225). Er wirft Ebeling Mangel

[1] Da jede Rede objektiviert, gerät die Predigt in die Verlegenheit, inwiefern sie den Zuhörer über etwas unterrichten kann, was in seiner Wahrheit doch nur vom Zuhörer selbst erfaßt werden will. Das etwaige Ja oder Nein des Zuhörers erschöpft diesen Sachverhalt nicht. Ebensowenig eine Trennung zwischen einer Sphäre geschehener ontischer Vorgänge einerseits und deren noetischer Bedeutung andererseits. Der Zuhörer muß vielmehr in dem ihm mitgeteilten Ereignis mitenthalten sein, wie Luther weiß; vgl. u. S. 267 Anm. 3. Wie steht es dann mit dem Phänomen der biblischen Texte? Sind diese Texte etwa dahin zu interpretieren, daß sie selber als interpretierende Aussagen verstanden werden wollen? Dieser Frage bin ich in meiner Hermeneutik nachgegangen (Bad Cannstatt 1954). Zur Debatte steht also die Frage nach der Eigenart „geschichtlicher Gegenstände". Dieser Frage ist mit keiner Spielart des Realismus beizukommen. Man hat sich vielmehr um die „Sprache der Geschichtlichkeit" zu kümmern, die aber nicht mit mythischer Sprache verwechselt werden darf.

an Konsequenz vor, weil EBELING zugeben sollte, daß „auch unser Geschichtsbild" problematisch wird, sobald jemand, wie EBELING, weiß, daß der christliche Glaube „für den natürlichen Menschen als solchen durchaus in die Dimension des Problematischen gehört" (226, bei EB. 30f.). EBELING hält es für einen Gewinn, „wenn der Glaube sich nicht mehr anheischig machen kann, das verantwortliche Denken zu ersetzen, und wenn die Welt gegen alle Vermischungstendenzen" – die den Glauben für ein Weltbild oder für ein Weltgestaltungsprogramm in Anspruch nehmen – „wieder in ihrer Weltlichkeit entdeckt, d. h. säkularisiert wird", weil dann „die Gottlosigkeit der Welt ehrlicher zutage tritt, als wenn sie sich mit dem Schein des Christentums umgibt" (31). REISNER dagegen warnt davor, aus der iustificatio impii eine iustificatio impietatis werden zu lassen. Er sagt:

„Zwei Werte können nicht nebeneinander bestehen bleiben, ohne sich wechselseitig Konkurrenz zu machen, und so mußte es schließlich dahin kommen, daß der gerechtfertigte säkulare Wert auch dem Transzendenten gegenüber Ansprüche erhob und seine Kategorien auf die Gegenstände des Glaubens auszudehnen versuchte, nicht in Form einer neuen Metaphysik zwar – denn eben der Metaphysik als Mischgebilde aus Transzendenz und Immanenz hatte man ja den Krieg erklärt –, aber dafür als wissenschaftliche Rationalisierung der Theologie. Und diese Verwissenschaftlichung bis hin zur historischen Kritik bildet nun die eigentliche Gefahr des Protestantismus, während der Katholizismus in der ganz anderen Versuchung steht, aus der Theologie eine spekulative Philosophie zu machen." (235)

Man forscht nicht, um *„unsicher zu werden"*. „Will Ebeling wirklich mit seiner wissenschaftlichen Arbeit, die *als solche* auf Sicherheit aus ist, nichts anderes erreichen als die Entsicherung seines Glaubens? Das wäre hyperparadox. Im übrigen soll gar nicht geleugnet werden, daß Glaubensgewißheit und theoretische Evidenz einander ausschließen, im Gegenteil. Bestreiten muß ich nur mit aller Energie die Möglichkeit, sich die Ungesichertheit des Glaubens zum Ziel zu setzen, indem man gleichzeitig in ein und demselben Akt die wissenschaftliche Sicherheit mit Leidenschaft sucht. Auch der Glaube verlangt in seiner Weise nach Sicherheit – credo, ut intelligam; fides quaerens intellectum –, freilich nicht nach rational-theoretischer, aber indem er die ihm eigentümliche Sicherheit oder Gewißheit erstrebt, wird ihm die Frage nach der Sicherheit oder Unsicherheit jeder anderen Form des Wissens völlig gleichgültig; denn er kennt dann nur die eine Sicherheit des Erkennens aus dem Erkanntsein. Solange ich noch an einer anderen Sicherheit interessiert bin, wäre es auch im Wissen um ihre

prinzipielle Nichtidentität mit der Glaubensgewißheit, stehe ich, wenigstens insofern, außerhalb des Glaubens. Man darf wohl sagen, daß die Unmöglichkeit, auf dem Weg historischer Forschung Stützen für den Glauben zu finden, zur Besinnung auf den wahren Charakter des Glaubens und seiner Gewißheit zwingt und darum für den, der sich ihrer bewußt wird, sehr heilsam sein kann. Aber wenn man so etwas sagt, dann redet man nicht mehr als Historiker, sondern als einer, der bereits alle Hoffnungen auf theologisch relevante Ergebnisse der historischen Wissenschaft hinter oder unter sich gelassen hat, dem also der Wert dieser Wissenschaft im höchsten Grad zweifelhaft geworden ist." (233f.)

Reisner formuliert als Gegenthese den Satz: *„Der Glaube soll sicher, die natürliche Erkenntnis aber unsicher werden."* „Der Mensch soll dahin gebracht werden, mit seiner Vernunft vor dem Glauben zu kapitulieren. Der kritische Theologe aber kapituliert gerade umgekehrt mit dem Glauben vor der Vernunft und sucht dann dem in der realen Geschichte obdachlos gewordenen Glauben irgendwo eine bescheidene ‚Provinz im Gemüt', eine ‚existentiale' Reservation oder sonst ein Armenasyl auszusparen. Sie (sic!) unterwirft nicht die Erkenntnis, sondern das Schriftwort der Kritik, sie ist tatsächlich diesem und nicht jener gegenüber kritisch, d. h. sie ist überhaupt nicht kritische *Theologie,* sondern wissenschaftliche Kritik *an* der Theologie." (234)

Theologie aus „reformatorischem Protest" müßte, erklärt Reisner, als „Selbstkritik" „zu allem Nein sagen, wozu die gottentfremdete (sc. autonome) Vernunft Ja sagt, und zu allem Ja, wozu diese Nein sagt". Denn „sie hat es mit der Offenbarung des Gottes zu tun, an dem die menschliche Autonomie mit allem was dazu gehört rettungslos scheitert". Trifft der reformatorische Protest als Selbstkritik „nicht in erster Linie mich, mein eigenes Selbst-, Welt- und Geschichtsverständnis, so kommt er aus der Autonomie, aus jenem Zentrum des natürlichen Menschen, gegen das allein sich ein theologischer Protest richten kann und darf" (231). Andernfalls verfällt man notwendig einer „Bagatellisierung der Geschichtlichkeit" (Reisner denkt an „Bultmann und seine Schule"). Diese Bagatellisierung „bedeutet unvermeidlich auch die Bagatellisierung des Ereignisses selbst. Nur wenn ich Jesus Christus glaubend als den erkenne, der in die raumzeitliche Welt gekommen ist, damit diese Welt selig werde, d. h. wenn ich mich durch ihn *auf die Welt und auf die Geschichte in ihrer objektiven Totalität hingewiesen finde,* erkenne ich ihn auch als den, der zu mir gekommen ist. Das pro me hängt am pro mundo." (237)

„Was die Verteidiger der historisch-kritischen Methode als bloße Entsicherung des Glaubens ausgeben möchten, ist tatsächlich die Ausklammerung, wenn nicht Leugnung seiner *Objektivität,* die Bestreitung der Offenbarungsrealität in Zeit und Raum, die Absage an die fides quae und die radikale Reduzierung des Glaubensvorganges auf die fides qua, also auf das subjektive Moment.“ (236) Sie sind die Gefangenen der „historischen Vernunft“. Statt der „Radikalisierung der historischen Kritik“ müßte man zu einer „Kritik der historischen Vernunft“ zu gelangen suchen. Aber deren Vollzug fiele freilich mit dem Ende dieses Aeons zusammen. Kritik an der historischen Vernunft wäre vorläufig nur als „*rein theoretischer* Akt“ durchführbar. Sie würde aber für die „Welt in der Zeit“ etwas Ähnliches leisten wie Kants Kritik der reinen Vernunft für die „Welt im Raum“ (238). Soweit Reisner.

Liest man Reisners Sätze mit der auch ihnen gebührenden Bereitschaft, sich von ihnen auf einen neuen Boden hinüberziehen zu lassen, so findet man doch gleich heraus, daß bei Reisner die Erde auch nicht anders aussieht als anderswo. Was soll das denn heißen, daß mich Christus auf die „Welt und auf die Geschichte in ihrer objektiven Totalität“ hinweise? „Welt“, Geschichte „in ihrer objektiven Totalität“, das sind doch Begriffe, die ganz und gar nicht aus dem Glauben stammen. Mit welchem Recht greift Reisner zu dieser Sprache der Kinder der Finsternis? Oder sagen wir es freundlicher: des künstlichen Lichts? Reisner muß doch wissen, daß *diese* Sprache nun wirklich nicht auf dem Boden des Evangeliums gewachsen ist und daß sie betont gerade dort gesprochen wird, wo man dem Evangelium Konkurrenz zu machen gedenkt, falls man nicht ganz von ihm absieht. Und eben solches Absehen vom Evangelium erlauben diese Begriffe doch ohne weiteres, ja sie zwingen dazu[1].

Desgleichen ist die Trennung einer „Welt im Raum“ von einer „Welt in der Zeit“ helle Willkür. Ich sehe nicht, wieso sich Reisner für seinen Gedanken an Kant anlehnen will. Reisners Unterscheidung steht doch wohl im Gegensatz zu Kants Verteilung von Raum- und Zeitvorstellung auf den äußeren und den inneren Sinn des vorstellenden Subjekts. Damit fällt auch die Brauchbarkeit der Analogie einer zu fordernden „Kritik der historischen Vernunft“ zu Kants Kritik der reinen Vernunft dahin. Kritik der „historischen“ Vernunft soll ja für Reisner Kritik der *autonomen* Vernunft sein, die, statt der Geschichte Diktate zu geben, der Geschichte untertan werden müßte.

[1] „Objektive Totalität“ ist ein ideologischer Begriff, also ein Postulat des spekulierenden Willens.

Denn die von Reisner gegeißelte gottentfremdete, die autonome Vernunft entzieht, nach seiner Auffassung, der Geschichte den Saft wie ein Schmarotzer der Pflanze, um so aus der Kraft des von ihr Beraubten die Herrschaft über dieses Beraubte anzutreten und zu behaupten. Ihre Kritik führte zu einer Vernunft *ohne* Autonomie, zur Kapitulation der Vernunft vor dem Glauben, wo die „Ich-Verschlossenheit" des natürlichen Menschen aufgegeben ist, so daß sich uns „die Wahrheit des für die Verschlossenheit Widersinnigen" erschlösse (237). Jedoch, Ebeling hatte den Glauben nicht als etwas Widersinniges, sondern als im Bereich der (historisch wechselnden) „Selbstverständlichkeiten" problematisch angesprochen (30f.).

Es fragt sich also, was Ebeling meint, wenn er „das Ja zur Ungesichertheit" als „die Kehrseite der Heilsgewißheit sola fide" bezeichnet (42), und was Reisner tut, wenn er eine dem Glauben im natürlichen Menschen widerstrebende Autonomie mit der Autonomie der Vernunft identifiziert.

## II

Autonom ist die Vernunft nach Kant doch offenbar nur im Blick auf unsre moralische Pflicht und im Blick auf die feststehenden Regeln des Verstandes. Die Vernunft gibt genau genommen zwar keine Gesetze, aber sie sagt, was für uns in dieser Welt, in der wir leben, unter den Begriff des Gesetzes fällt. Sie kennt das „Ding" nur als „Ding an sich", aber sie prüft, wie sich die Dinge untereinander verhalten. So entdeckt sie den Bereich der Natur als das Gebiet, in welchem die Dinge Naturgesetzen unterliegen. Vom Menschen weiß die Vernunft, daß er sich außerdem zu sich selbst verhält. Diesen Bereich nennt man neuerdings den Bereich der Geschichte. Die Vernunft weiß aus Erfahrung, daß es auch im Bereich der Geschichte Gesetze gibt. Hatte Kant gesagt, daß wir unser Handeln nach solchen „Maximen" einrichten sollen, die wir als allgemeingültige Gesetze unter den Menschen anerkannt haben möchten, so hat uns die historische Erfahrung belehrt, daß der Mensch in der Geschichte nur durch solche Forderungen nachhaltig bestimmt werden kann, die ihm die Freiheit des Handelns konkret zustellen. Wir haben gelernt – oder sollten gelernt haben –, daß Freiheit nur dort für uns zur Forderung wird, wo sie zugleich Gabe ist.

Während für Kant unumstößlich feststand, daß man dem kategorischen Imperativ mindestens stets dadurch folgen könne, daß man *denke,* hat sich für uns der Akzent vom Denken der Freiheit auf die Freiheit selbst verlagert, so daß wir das Denken nicht mehr als mit der

Freiheit deckungsgleich bezeichnen können. Wir reden deshalb heute von Existenz. Mit der Existenz meinen wir weder ein autonomes noch ein heteronomes Gebilde, sondern den Menschen, sofern er um Freiheit besorgt sein muß. Die Tatsache, daß der Mensch um Freiheit besorgt sein muß, ist uns aus der Geschichte bzw. deren Erforschung aufgegangen, weil diese Tatsache der historischen Erfahrung entnommen werden mußte. Weil sich nun die Sorge um die Freiheit immer nach der jeweils geschichtlich möglichen Freiheit richten muß, nennen wir die Existenz des Menschen eine geschichtliche. Ja, wir behaupten, das Wesen des Menschen *sei* sogar geschichtlich, und wir nennen dieses Wesen Geschichtlichkeit, weil wir wissen, daß die menschliche Sorge um die Freiheit die jeweils geschichtlich mögliche Freiheit auf keine Weise übertreffen kann. Das ist das unverbrüchliche Gesetz der Geschichtlichkeit, das sich die historisch belehrte Vernunft nicht nehmen lassen darf. Kants Aporie, ob die Natur Oberbegriff der Freiheit sei oder ob sie den Menschen über sich hinaus zur Freiheit treibe, fällt für uns dahin. Wir nennen den Menschen weder frei noch unfrei, sondern verstehen ihn als das geschichtlich zur Freiheit bestimmte, weil durch die Freiheit je in einer geschichtlichen Situation angeforderte Wesen. Die Vokabel „zeitbedingt" hat für uns ihre oft nicht genügend ernst genommene eigentliche Bedeutung zurückgewonnen. Sagen wir, der Mensch existiere geschichtlich, so bleiben wir bei dem, was man sonst meist als „zeitbedingt" bezeichnet und auf keinen Fall überspringen darf.

Zwar führt uns die Vernunft zur historischen Erfahrung hin und deckt uns dort das geschichtliche Wesen des zeitbedingten Menschen auf. Aber die Vernunft sagt uns nicht, wenigstens nicht von vornherein, wie wir unsere Freiheit geschichtlich wahrzunehmen, d. h. zu hüten haben. Das kann uns nur die Freiheit selbst sagen. Und sie sagt es uns wieder nur *innerhalb* der Ansprüche der geschichtlichen Situationen. Es ist also nicht so, daß die Vernunft jeweils ein Bündnis mit der geschichtlichen Situation einginge. Zwar geht es in der geschichtlichen Situation jeweils um Verantwortung und insofern auch um Vernunft. Aber diese geschichtliche Verantwortung beschränkt sich nicht auf eine moralische Autonomie, die, nach Kant, in der Tat auf die Autonomie des Denkens und damit auf eine Entgeschichtlichung der konkreten Situation hinausliefe (wie z. B. in Kants moralischer Auslegung der Bergpredigt). Die geschichtliche Verantwortung hat vielmehr in der Geschichte zu bleiben. Sie ist, da die Vernunft allerdings die Neigung hat, den Bereich der Geschichte zu verlassen, deshalb zugleich Verantwortung auch *für* die Geschichte. Was Vernunft ist, wissen wir.

Vernunft ist als reine Vernunft die Instanz, die die Verstandesregeln prüft, für die wir verantwortlich sind, und damit die kritische Instanz für die Selbstkontrolle des Denkens. Was ist Geschichte? Die Geschichte ist, wie gesagt, zunächst ein Bereich, nämlich der Bereich, in welchem dem Menschen die Sorge um Freiheit aufgetragen ist. In diesem Bereich geht es immer zugleich um den Bereich selbst, in der Geschichte um die Geschichte, so daß wir sagen können: es geht hier, also da, wo der Mensch seine Wesensbestimmung zu erfüllen hat, um die Freiheit der Geschichte und um die Geschichte der Freiheit. (Der Satz hat nichts mit Hegel zu tun, weil er nicht auf das Denken eingeschränkt bzw. bezogen ist.) Setzen wir statt des Wortes Freiheit den Begriff der Entscheidung ein – denn Freiheit ist als das geschichtliche Ergebnis von Gabe und Aufgabe in der Tat Entscheidung –, dann können wir sagen: in der Geschichte geht es je um die Entscheidung für die Geschichte. Da nun alle Entscheidungen je in einer Gegenwart getroffen werden, so daß sich erschließt, was jeweils gegeben und aufgegeben war, können wir auch sagen, daß die *Gegenwart der Sinn der Geschichte* ist. Als geschichtliches Wesen ist also der Mensch dazu bestimmt, sich für eine Gegenwart als den Sinn der Geschichte zu entscheiden. (Für Kant war dieser Sinn der moralische Triumph des reinen Denkens.)

Um dem in unserer theologischen Situation solchen Ausführungen gegenüber wohl unvermeidlichen Rattenschwanz von Mißverständnissen einigermaßen vorzubeugen, sei noch Folgendes hervorgehoben.

1. Ohne Zweifel handelt es sich bei unserer Deduktion um einen „anthropologischen" Sachverhalt. Kants Ansatz hält sich dabei insofern durch, als auch bei uns der *handelnde* Mensch in den Blick gefaßt bleibt. Wer nun einwenden wollte, diese Reduktion auf das menschliche Handeln beraube den Menschen der geheimnisvollen Breite seiner Existenz, der hat nicht aufgepaßt. Verengt war die Anthropologie bei Kant, obwohl auch er eine breite Fülle menschlicher Zustände bespricht. In unserer Deduktion dagegen ist nicht mehr das menschliche Handeln die Quelle der Existenz, sondern die Geschichte. Gerade deren unerschöpfliche Fülle kommt in der existentiellen Gegenwart und d. h. jetzt ja: in der Entscheidung für die Gegenwart ans Licht!

2. Aber noch mehr ist zu sagen. Denn in der Gegenwart, sofern diese der Sinn der Geschichte ist, kommt mit der Fülle der Geschichte auch das *Geheimnis* der *Geschichte* zum Vorschein. Da es sich für uns ja nicht mehr um jene auch bei Kant noch geläufige Geschichtsauffassung handelt, die nur so etwas wie die sittliche Autonomie des Menschen widerzuspiegeln hat, als wäre die Geschichte der mehr oder weniger erfreu-

liche Reflektor der praktischen Vernunft, sondern da wir das Wesen des Menschen selbst in der Geschichte anzutreffen meinen, geht es für uns auch nicht mehr um eine Antwort auf die Frage, wie *weit* der Mensch durch die Natur und wie *weit* er durch die Freiheit bestimmt sei, wenn er handelt. Zwar halten wir an der Bestimmung des Menschen zur Freiheit fest. Insofern können wir über die idealistische Interpretation z. B. der paulinischen Anthropologie oder auch mit den Stoikern diskutieren. Wir leugnen auch keineswegs, daß der Mensch dem Natürlichen in gewissen Grenzen Gesetze geben könne, so daß er eine Kultur zu entwickeln vermag. Aber wir halten am *geschichtlichen* Bezug seiner Freiheit fest.

3. Wer heute versuchen wollte, etwa in Australien in das Leben der Steinzeit einzutreten – die unter anderen Gesichtspunkten ernsthaft zu behandelnde Frage, ob das Seinsverständnis der Steinzeit nicht gerade in unserem technischen Zeitalter, also erst heute, sein Ende erreicht habe, darf hier ausgeklammert bleiben –, dem würde das schwerlich gelingen, weil er das Leben, das er schon mitbringt, nur scheinbar abtun könnte. Ebenso läßt sich das Wissen um die Einzelheiten eines modernen Krieges nicht einfach ablegen, so wenig man, einmal gebrannt, vergessen kann, was „heiß" ist. Geschichtlichen Bedingungen gegenüber gibt es allenfalls Änderung, aber kein Zurück, so sehr man das Unwiederbringliche romantisch lieben mag. Das Geheimnis der Geschichte besteht vielmehr darin, daß uns die Geschichte nicht nur bestimmt, indem sie uns Entscheidungen auferlegt, sondern daß sie uns überdies diejenige *Autorität* zuschickt, der wir in unserer Verantwortung für unsere Entscheidungen antworten. Die Geschichte ist also „Sage" im Sinne einer uns selbst treffenden Sprache. Diese Sprache wird nicht aus dem Menschen geboren, sondern der Mensch kommt aus dieser Sprache. Echte Metaphysik müßte Metaphysik der Wirklichkeit der Sprache sein: sie hielte sich dann in der Geschichte der Wahrheit. Geschichte der Wahrheit wäre dann allerdings Wahrheit der Geschichte. Um aber Verwechslungen mit dem Ansatz dieses Problems bei Hegel ausdrücklich vorzubeugen, sagen wir: die Geschichte, und nur sie, gibt uns die Sprache frei, auf die wir „mit uns selbst" (Gogarten) zu antworten vermögen. Alles, was wir tun, ist Ausdruck dieser Antwort, oder es bleibt stumm.

## III

Es sollte nun deutlich sein, warum wir die Gegenwart als den Sinn der Geschichte bezeichnet haben. Wir haben das deshalb getan, weil es

sich in der Gegenwart entscheidet, ob wir, trotz allen Redens, dazu verurteilt sind, stumm zu existieren, oder ob wir an jener Sprache teilhaben, auf die wir mit uns selbst, wenngleich vielleicht lautlos, zu antworten vermögen. Diese Antwort darf nicht mit gregorianischer Einstimmigkeit verwechselt werden. Antwort geben wir nur in der Geschichte, nicht abseits von ihr. Gerade unser *ganzes* Tun will von der Antwort erfüllt werden, so daß wir im Dienst der Geschichte verbleiben.

Da es nun gesetzliche Regeln unseres Handelns gibt, so daß z. B. Kultur entsteht, werden wir zwischen einer direkten und einer indirekten Antwort zu unterscheiden haben, obwohl beide Arten von Antwort an der uns zugeschickten Entscheidung teilhaben.

*Indirekt* ist die Antwort dort, wo es gilt, das gesetzlich zu regelnde Handeln als solches bei seiner Art zu belassen. Was nur als Planung möglich ist, muß in der Weise der Planung vonstatten gehen. Alles Denken objektiviert. Daran ist nichts zu ändern; man hat nur darauf zu achten, welche neuen Bewegungen sich dabei ereignen, weil sich im Objektivieren Erfahrungen geltend machen wollen, die Bewegungen anderer Art *vor* unsrer Denkbewegung bevorzugen.

Aber gerade weil wir in der Entscheidung gehalten sind, alles in der jeweils gültigen Ordnung zu bewahren, dürfen wir nicht der Versuchung erliegen, der uns abgeforderten Antwort dadurch auszuweichen, daß wir uns *ganz* aufs gesetzlich geregelte (heute: technische) Handeln verlegen. Unsere Antwort wird in diesem Bereich nur unter der Bedingung als Antwort, wenn auch als indirekte Antwort, gegeben sein, daß sie auf die uns abgeforderte, weil zugeschickte direkte Antwort bezogen ist und bezogen bleibt. Wir können es also nicht etwa andern überlassen, statt unser das Geschäft der Freiheit zu besorgen. Die Freiheit selbst kennt keine Arbeitsteilung, so gewiß sie an je *eine* Situation gebunden ist und deshalb nicht zerstückelt werden kann. Die indirekte Antwort wird also für Jeden in eine direkte übergehen müssen. Es fragt sich nur, wo das der Fall ist.

Wir haben dort *direkt* zu antworten, wo wir unvertretbar als wir selber zu antworten (und dementsprechend zu handeln) haben. Auch die direkte Antwort ist vernünftig, d. h. grundsätzlich für jedermann, der unsre Lage kennt, verständlich. Aber sie stammt nicht aus der Vernunft, sondern aus der Geschichte, in der wir zu verstehen geben, was bzw. auf wen wir in unserer Verantwortung hören.

Es mag sein, daß wir ungehorsam sind. Es mag ferner sein, daß unser Antworten so oder so zweideutig bleibt, so daß man unsrem Tun und Reden nicht ohne weiteres entnehmen kann, ob wir im rechten gehor-

samen Hören gewesen oder geblieben sind. Es gibt aber Situationen, in denen eine Antwort eindeutig gefordert war, so daß man hinterher sehr wohl beurteilen kann, wie es mit dem Hören eines Menschen stand. Diese Situationen ermöglichen echte, historische Forschung, so daß die Wahrheit über uns bekanntgemacht werden kann. Das wird freilich nur dann wirksam sein, wenn der Nutznießer dieser Forschung ebenfalls noch unter dem Anspruch einer derartigen Situation steht, obwohl der Anspruch durch weitere Ereignisse in der Folgezeit vermittelt und weiterentwickelt sein mag.

Doch muß hier noch eine Einschränkung gemacht werden. Es ist ja von vornherein deutlich, daß der Bereich des *privaten* Lebens der historischen Nachforschung sehr schwer und meist gar nicht zugänglich ist. Das kommt davon her, daß die privaten Situationen, zumal wenn sie prekär sind, verwischt und unkenntlich gemacht werden. (Mangelnde Publizität des Lebens kann für die Öffentlichkeit gewiß durchaus auch ein Schutz sein.) Der besondere Fall, daß *öffentlich* entstandene Situationen verwischt werden, um jede Kontrolle durch Außenstehende unmöglich zu machen, führt uns näher an die historische Forschung heran. Wenn der abusus gebräuchlich ist, ist auch der usus möglich. Wo jemand ein Amt hat, das die Lebensverhältnisse weithin sichtbar regelt, oder wo literarisch zu diesen menschlichen Beziehungen Stellung genommen wird (wie im Neuen Testament, neuerdings auch im Bereich wissenschaftlicher Arbeit), überall da, wo also eine „Zeitung" möglich und wirksam ist, läßt sich leichter ermitteln, ob und wie jemand in seiner geschichtlichen Verantwortung bestanden hat oder nicht. Nur deshalb liegt ja die historische Forschung fortgesetzt mit Geschichtsfälschungen im Streit. Die Mühe der Geschichtsfälschung beweist aber die Möglichkeit und Notwendigkeit der historischen Forschung mit aller nur wünschenswerten Eindeutigkeit, wie jeder weiß, der sich auch nur im Kleinen an die Aufgabe macht, Geschichte zu schreiben.

Reisner verpönt zwar die Arbeit einer die Geschichte rekonstruierenden historischen Wissenschaft und behauptet, der Mensch sei „um so mehr Historiker, d. h. geschichtswissenschaftlicher Rekonstrukteur, je weniger er innerlich mit der Vergangenheit zu tun" habe (230). Aber das ist, jedenfalls im Blick auf die Möglichkeiten der historisch-kritischen Methode, ein unberechtigter Vorwurf. Wer Luthers Briefe herausgibt, trägt zweifellos dazu bei, daß die geschichtliche *Situation* Luthers, etwa die um 1530, rekonstruiert werden kann. Aber diese Rekonstruktion hat ja doch den Sinn, Luthers Gegenwart von einst so weit zu erhellen, daß man verstehen kann, um welche Entscheidungen

es damals ging. So wird alten und neuen Verfälschungen dieser Entscheidung gewehrt, die ebenfalls nicht unbezeugt geblieben sind. Die Rekonstruktion dient damit gerade der von Reisner im Gegensatz zur rekonstruierten die „tradierte" genannten Geschichte, die Reisner als ein uns „Überlegenes" anerkennen will, ohne das Problem der Geschichtsfälschung zu berücksichtigen. Gewiß garantiert keine Rekonstruktion für das Verständnis der rekonstruierten geschichtlichen Situation. Ob diese Situation wirklich verstanden werden kann, das wird wie gesagt davon abhängen, ob in ihr ein Anspruch zu Gehör gebracht wurde, der auch heute noch eine Antwort verlangt; ob wir also „dabei" beteiligt sind – was nicht von unserem Willen abhängt! Ob wir das vorher gewußt haben, bevor wir mit unserer historischen Arbeit begannen, ist nicht ausschlaggebend. Es gibt in der historischen Forschung Überraschungen. Eine solche Überraschung dürfte sich z. B. dann ereignen, wenn man das von Reisner formulierte Axiom menschlicher „Ich-Verschlossenheit" als gnostisierende Formulierung menschlicher Gottferne erkennt. Sünde ist nach der Meinung der Bibel keineswegs Ich-Verschlossenheit. Sünde ist vielmehr Haß gegen Gott und sein Wort. Nennt Reisner diesen Sachverhalt Ich-Verschlossenheit, so hat er mit seinem Begriff die Sünde tatsächlich entmythologisiert, aber ohne zu fragen, ob das, was er so entmythologisiert hat, den biblischen Sachverhalt trifft. In Wahrheit entmythologisiert er einen gnostischen Sachverhalt. Demgegenüber scheint eine *methodische* Entmythologisierung den Vorzug zu verdienen; sie macht sich klar, *welcher* Anthropologie sie gilt.

Ich will Reisner eine Konzession machen. Man kann, aber das geht auch aus Ebelings Ausführungen hervor, in der Tat darüber in Sorge sein, daß heute, jedenfalls im Bereich der Kirche, geschichtliche Verantwortung fast ganz auf die Schultern der Theologie und in ihr auf die historisch-kritische Forschungsmethode abgewälzt zu sein scheint. Das ist sicherlich keine „normale" Situation. Man darf sich dieser Anomalie nicht mit der billigen Frage entziehen, ob es in der christlichen Kirche überhaupt normale Situationen geben könne. Gewiß gibt es das. Normal ist in der Kirche diejenige Situation, in der alle, auf die es ankommt, eingestehen, daß sie eine geschichtliche Verantwortung tragen. Von diesem Bewußtsein wird ja auch meist Gebrauch gemacht, indem man mit großem Eifer an der Tradition festhält. Aber keine Tradition kann unverändert festgehalten werden, so gewiß sich die „Selbstverständlichkeiten" wandeln (Ebeling 30). Da aber der geschichtliche Anspruch nie selbstverständlich ist - er wäre sonst kein Anspruch auf Entscheidung! –, bedarf das geschichtliche Bewußtsein

der Kritik und der Selbstkritik. Die letztmögliche Stelle für diesen Vorgang ist in den Kirchen der Reformation die theologische Arbeit, ob sie nun an den Fakultäten oder anderswo getrieben wird. Innerhalb der theologischen Arbeit wird man die Aufnahme solcher Besinnung zunächst bei der systematischen Theologie erwarten. Das Auseinander und Nebeneinander von exegetischer bzw. kirchengeschichtlicher und systematischer Theologie in unseren Tagen zeigt, daß die Theologie genau so lädiert ist wie die Kirche selbst. Daher kommt es, daß sich heute der geschichtliche Anspruch des Evangeliums an uns vorwiegend in seiner kritischen Form dort anmeldet, wo unsere eigene Situation und unsre Tradition ihr Auseinanderklaffen am wenigsten verbergen können: in der historisch-kritischen Methode der theologischen Arbeit in Bibelexegese und Kirchengeschichte. Der Streit um diese Methode zeigt, daß wir als Kirche unsrer Verantwortung bisher nicht gewachsen waren. Das tritt daran zutage, daß diese Methode trotz des Streites zwangsläufig, aus Sachgründen, weitergetrieben wird, obwohl das Verständnis für unsere Situation offenkundig noch im Argen liegt. Deshalb muß Ebeling von einer „relativen Autonomie der Wissenschaft und des sozialen Lebens" und davon reden, daß der Historiker „z. B. nicht Aussagen als selbstverständlich gültig übernehmen" kann, „die metaphysische Wesen im Sinne des vorneuzeitlichen Weltbildes als innerweltliche und innergeschichtliche Faktoren einführen, wie er ja auch selbst die Grenzen wissenschaftlicher Methode überschreitet, wenn er von sich aus historisch Problematisches durch metaphysische Aussagen zu erklären, d. h. selbstverständlich zu machen" sucht. „Der moderne Historiker ist mit Recht davon überzeugt, daß er gewisse Dinge besser weiß." (32) Er muß „Sachkritik" üben (42).

Aber gerade diese „Sachkritik" fordert nun Reisners Einspruch heraus. Im Blick auf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm formuliert Reisner: „Aber nicht auf das Sich-selber-lassen, sondern auf das *Sich-öffnen* des Ich und das Aufgeben der Ich-Verschlossenheit kommt es an. Wer die aufgibt, der gibt damit das autonome Reden und Denken auf, also auch das dem verschlossenen natürlichen Menschen geläufige Natur- und Geschichtsbild, so daß Natur und Geschichte, die sonst bloße Gegenstände rational-wissenschaftlicher Erkenntnis sind, wieder sprechend werden und es ihm ermöglichen, nicht *über* sie, aber *von* ihnen und vielleicht sogar *mit* ihnen zu sprechen. Er wird dann gerade kein Bedürfnis fühlen, sein Geschichtsbild retten zu können und das Kerygma existential zu interpretieren. Vielmehr wird ihm der geforderte existentiale Vollzug die Wahrheit des für die Ver-

schlossenheit Widersinnigen erschließen, und das könnte heißen, daß sich ihm das, was er bisher für ‚Mythos' hielt, als Wahrheit und das, was er bisher für Wahrheit hielt, als Mythos darstellt." (237)[1] Reisner denkt dabei an jene vielverhandelten und in der Tat zu wenig behandelten sog. Heilstatsachen. Er sagt: „Daß die Offenbarung als das Erscheinen Christi ein *geschichtliches* Ereignis ist, wozu nicht nur das Kreuz allein gehört, was ja immerhin noch konzediert wird, sondern auch die Auferstehung und die Himmelfahrt, ja, horribile dictu, gerade auch das leere Grab, nämlich ein *wesenhaft* und nicht etwa nur gleichnishaft geschichtliches Ereignis, das mußte schon gegen Lessing . . . ausdrücklich betont werden." (236f.) Jedoch, geht es in der Geschichte um einen Anspruch – und allein dann haben wir es mit der Geschichte in ihrem *Wesen* zu tun! –, so muß Reisner den Anspruch *deutlich* machen, der in diesen „wesenhaft" geschichtlichen Ereignissen stecken soll! Daß das „pro me" am pro mundo hängt, kann auch Bultmann sagen, nur daß er dann klärt, was unter „Welt" zu verstehen ist (vgl. Joh. 3, 16), wie denn Bultmann nicht etwa darauf verzichtet, den „Mythos" zu interpretieren, um die Wahrheit des Evangeliums „existential" zu verdeutlichen, d. h. den Glauben als das „Maß" unsres Verständnisses des Heils zu verdeutlichen. Hat Bultmann exegetisch unrecht, wenn er den Glauben als das Maß interpretiert, an dem unser Verständnis des Heils gemessen werden will? Existentiale Interpretation fragt ja nach dem Maß, durch das ein *Verstehen* gemessen wird. Oder gibt es für das Verständnis Jesu Christi kein Maß? Dann würde sowohl das Verstehen als auch der Glaube hinfallen, Jesus aber auch nicht auferstanden sein. Fragt man aber existential, in der eben beschriebenen, von Reisner offensichtlich nicht erkannten Weise, dann zeigt sich, daß und inwiefern wir *geschichtlich* unter ein Wort gerufen sind, das in der Tat mit dem „Erscheinen Christi" identisch ist.

Reisners Hinweis, daß es sich nicht um ein „nur gleichnishaft geschichtliches Ereignis" handeln dürfe, wenn z. B. vom leeren Grab gesprochen wird, ist ebenfalls unberechtigt, sofern er „Bultmann und seine Schule" treffen will. „Mythisch" heißt gewiß nicht gleichnishaft. Mythische oder ihr analoge Redeweise liegt aber dort vor, wo die Wahrheit des Wortes Gottes so objektiviert wird, daß irgendein Vorgang stellvertretend für diese Wahrheit eintreten soll, so daß die Gegenwart der Offenbarung verfehlt wird, so gewiß die Offenbarung geschichtliche Offenbarung sein will. Ist aber einmal erkannt, daß der Glaube einer geschichtlichen Entscheidung gilt, die wahrhaftig nicht gleich-

[1] Über die existentiale Funktion des Mythos vgl. meine Hermeneutik § 11.

nishaft, sondern innerhalb der konkreten Situation fallen will, dann überläßt der Glaube alles, was der Vernunft gebührt, der Vernunft zu treuen Händen. Weit entfernt davon, die Vernunft aus ihrer Verantwortung zu entlassen, weist der Glaube die Vernunft vielmehr in deren Verantwortung ein. Die Vernunft hat auf keinen Fall vor dem Glauben zu „kapitulieren", wie Reisner meint (234). Und es ist ebensowenig wahr, daß mich Gott „von meiner Autonomie" erlösen will (228). Gott will uns vielmehr von dem *Gesetz der Sünde und des Todes* befreien. Dieses Gesetz ist aber keinesfalls die Autonomie der Vernunft, sondern das Gesetz des göttlichen Zorns. Gott will uns vielmehr in Gnaden vor sein Angesicht bringen, um uns an seiner Schöpfung „neu" zu beteiligen. Das geschieht, indem wir sein Wort empfangen, in welchem er sich uns verspricht, so daß wir uns für sein Wort entscheiden können, indem wir ihm, der in der geschichtlichen Situation, in der das Wort seiner Gnade geschieht, als der Unsre zu uns kommt, Antwort geben. Und diese Antwort geben wir, indem wir bekennen, daß sich Gott in diesem gekreuzigten Jesus zum Wort an uns gemacht hat. Sobald wir nicht mehr im Sinne der traditionellen Ontologie metaphysisch denken, so daß wir wissen, was wir sagen, wenn wir von Gottes Tat reden, dann können wir, weit entfernt von aller adoptianischen Christologie, denselben Sachverhalt auch so ausdrücken: der Glaube glaubt, daß Gott diesen gekreuzigten Jesus zu seinem Wort gemacht hat. Eben deshalb glaubt der Glaube an das ewige Wort Gottes. Dieses Wort ist das uns geoffenbarte Geheimnis der Geschichte. Weil aber der Glaube an diesem Geheimnis festhält, wehrt er jeglichem Versuch, mit Hilfe der (so gerade nicht mehr autonomen!) Vernunft die Geschichte um ihr Geheimnis zu bringen. Das tut aber Reisner, wenn er sagt, die Vernunft kapituliere vor dem Glauben und der Glaube halte den Mythos für Wahrheit und umgekehrt. Gerade Reisner gibt mit dieser Kapitulationsforderung das Geheimnis des ewigen Wortes Gottes preis, und d. h.: Reisner gibt die Geschichte preis, die er doch gegen den „naiven" Realismus des Historikers zu wahren behauptet.

## IV

Das Geheimnis der Geschichte ist Gottes Gegenwart. Wir könnten nun gegen Reisner einwenden, er wisse über diese Gegenwart zum voraus Bescheid, indem er Aussagen „über" vergangene Ereignisse, trotz seines Vorbehalts gegenüber dem Reden „über" (237), dogmatisiere, während Reisner gegen uns sagen dürfte, wir selber wollten zum voraus Bescheid wissen, weil wir das Ereignis der Offenbarung

in der Situation wahrer, d. h. um das Geheimnis der Geschichte wissender Entscheidung fixieren. Immerhin, Reisner sagt in unserm Sinne (und ohne Ebeling im geringsten zu treffen): „Freilich muß man sich von dem naiv realistischen Vorurteil, daß die von der historischen Wissenschaft rekonstruierte Geschichte die Geschichte ‚an sich' sei, frei gemacht haben, wenn man das Wort der Offenbarung vernehmen will." Gute Historiker werden diesem Satz ohne weiteres zustimmen. Reisner fährt dann fort: „Öffnet sich Gott mir, so darf ich mich ihm nicht verschließen. Gerade das aber tue ich, indem ich mich an die rationalen Kategorien klammere, mit deren Hilfe ich den Gegenstand der Erkenntnis von mir distanziere, wenn nicht sogar phänomenalisiere." (232) Mag es, wohl mehr außerhalb des Fachs, solche naive Historiker geben, das braucht weder Reisner noch uns zu kümmern, obgleich man Reisner bitten muß, sich doch einmal umzusehen, wie z. B. die Evangelisten ihr „Material" empfangen und verwertet d. h. uminterpretiert (!) haben (denn der *nicht mehr* Naive klammert sich eben deshalb weit eher an rationale Kategorien als der Naive; die Evangelisten naiv zu nennen, verbietet uns ihr Glaube). Immerhin: diese „naiven" Historiker würden sich, nach Reisner, aber von allen andern Sündern, die ja ebenfalls unter ihrer „Ich-Verschlossenheit" leiden, freilich nicht unterscheiden; man sieht dann nicht mehr ein, warum sie hervorgehoben werden.

Doch bleiben wir noch ein wenig bei dem zu erwartenden Vorwurf, wir wüßten schon *vor* dem Glaubensakt über den Ort der Offenbarung Bescheid. Gewiß ist das so. Ist nicht Jesus dazu gekommen und das Neue Testament eben deshalb geschrieben worden, damit wir durchaus *vor* dem Glaubensakt Bescheid wüßten? Es gibt nicht zweierlei Glauben, und der Glaube selbst bedarf nicht so ausführlicher Kunde. Zwar ist es durchaus richtig, daß das Neue Testament im Interesse des Glaubens geschrieben wurde. Aber dieses Interesse besteht gerade darin, zu zeigen, was Glaube sei, und dorthin zu führen, wo der Glaube entstehen kann. Eben deshalb hat es immer das Mißverständnis gegeben, als könne man sich die Wahrheit des Glaubens auch ohne den Glauben aneignen. Aber das ist nicht richtig. Denn wenn man den Ort der Offenbarung kennt, dann weiß man, daß man über die Wahrheit des Glaubens nicht außerhalb des Glaubens verfügt. Ich ziehe mich nicht auf die auch von Reisner in Anspruch genommene Aussage zurück, daß hier das Erkennen ein Erkanntwerden ist (233). Denn dieser Zirkel gilt von jeder geschichtlichen Begegnung, z. B. auch von der zwischen Liebenden. Aber ich ziehe mich darauf zurück, daß der Ort der Offenbarung der Ort des Zornes Gottes ist. Dort, unter dem Gesetz

der Sünde und des Todes, sucht die Bibel den Menschen auf, um ihm in dem leidenden und gekreuzigten Jesus Gottes erlösendes Wort zu bringen. Verwandelt dieses Wort die Geschichte? Keineswegs. Es bleibt ja gerade bei Gottes Zorn! Aber unter diesem Zorn ist nun Gottes Wort erschienen und heißt uns an Gottes Gnade glauben. Was hat sich dann geändert? Die Gegenwart. Früher hätte man gesagt: der Gottesbegriff. Nun, wenn man weiß, was ein Begriff ist, wenn es um Geschichte geht, kann man auch so sagen. Wir sagen deutlicher: Gegenwart. Denn die Gegenwart enthält nun eine Entscheidung Gottes, die wir hören und auf die wir antworten können, indem wir bei diesem Wort der Entscheidung bleiben oder indem wir es fahren lassen und uns so dagegen entscheiden. Das läßt sich also ganz einfach sagen. Aber was dabei *geschieht,* hat Folgen, die so oder so nicht leicht auszusagen sind, und zwar gerade deshalb, weil diese Folgen geschichtliche Folgen sind.

So weit können wir also durchaus ohne Glauben kommen[1]. Es kann schon sein, daß der Ungehorsam schließlich auch den Blick des Historikers trübt. Das ist sogar sehr wahrscheinlich. Wie wäre es sonst zu erklären, daß Theologen, die sich als Historiker fühlen und durchaus nicht als naiv angesprochen werden dürfen, so oft den Ort der Offenbarung mit dem Akt und Inhalt des Glaubens verwechseln? Denn auch der Inhalt des Glaubens bleibt insofern nicht unbekannt, als Glaubende darüber Auskunft geben, wie ihre geschichtliche Existenz des weiteren verlief; so z. B. Paulus im 2. Korintherbrief[2]. Sie tun das alle, indem sie klarmachen, was es bedeutet, wenn einer unter dem Anspruch des Wortes Gottes, nämlich Jesu Christi, bleibt. Ich erinnere an Luthers Osterpredigten aus dem Jahre 1529, wo Luther sogar sagen kann: Ubi legis: ipse surrexit, setz hin: Ich mit yhm, du mit yhm, ut resurrectio ista in nos trahatur et nos in eam. Qui hoc non discit, nihil discit[3]. Oder: Oportet Christiano sey lex weckgenommen i. e. non mus fulen in conscientia, wie yns gsetz mach schamrod. Sed lex gehort da hin: Du Esel, das soltu nicht. Sed in conscientia Christus resurrexit a peccato, morte, lege et a ‚quippe' (sc. Erat quippe magnus

[1] Die Theologie hat geradezu die Aufgabe, jegliche Berufung auf den Glauben daraufhin zu überprüfen, ob sie weiß, worum es dem Glauben geht. Die Theologie erinnert an die Funktion des Glaubens, aber sie ersetzt ihn nicht, noch leitet sie ihn an. Der Glaube bedarf keiner Leitung und unterliegt keiner Kritik, wohl aber unsere Berufung auf den Glauben. Es ist aber zuzugeben, daß die Berufung auf den Glauben für das Heil der Welt, auf das auch Reisner mit Recht bedacht ist, sogar wichtiger ist als der Glaube selbst. Denn der Glaube wird uns um seiner Folgen willen geschenkt. Er kennt, ist und wirkt wahre *κρίσις*.

[2] Vgl. meine Hermeneutik S. 184.

[3] Clemen 7; 133, 24–28.

valde Mark. 16, 4)[1]. Gewiß sagt Luther: Hoc est geredt contra omnem rationem. Aber er legt so aus: Ergo oportet his locis folg thun et dicam: Ich weis de nullo peccato, morte, Satana, quia inspicio Christum[2]. Glauben heißt also, Christus selbst anschauen. Dies tut der, der bei Gottes geschichtlicher Entscheidung bleibt, ut resurrectio ista in nos trahatur et nos in eam. Würde man dieses Geheimnis der Geschichte, das uns zur Begegnung mit Gottes Wort führt, nicht zerstören, wenn man der Vernunft erlaubte, das leere Grab aus ihren Erfahrungen zu entlassen? Das täten wir, wenn wir Reisner folgten. Der Glaube verlangt zwar nicht, daß wir mit Christus im Grab liegen, aber er verlangt, daß wir mit ihm auferstehen. Man muß nicht zuviel verlangen. Es wäre aber in der Tat zuviel verlangt, wenn wir versuchen wollten, den *Übergang* aus dem Tode in das Leben noch einmal zu vollziehen[3]. Wir würden dann den Unterschied zwischen Gott und uns aufheben, wo er nicht aufgehoben werden darf, und bestehen lassen, wo er aufgehoben ist. Ist das Subjektivismus? Aber was ist ein Subjektivismus, bei dem das Subjekt mit Gott verbunden ist? *Er ist Geschichte,* und d. h. jetzt, der Mensch ist hier dort, wo die Verlassenheit seines Geschlechts aufhört (Luther: remissio peccatorum)[4], weil Gott für uns zu entscheiden begonnen hat. Von da an gibt es in der Tat viel Neues zu sehen. Der Glaube kennt sogar das Ende der Geschichte. Aber gerade weil er das kennt, weiß er, daß die Vernunft noch nichts davon sieht. Und deshalb lernt er nun Geduld und in der Geduld Gottes Fürsorge kennen. Diese Fürsorge besteht allererst darin, daß die Vernunft im Worte Gottes einen Meister findet, der es zu hindern weiß, daß der Unglaube die Vernunft mißbraucht, sobald sich die Zeiten ändern. Gott gibt sein Regiment an niemand ab, auch nicht an den Glauben (sonst hätten wir nichts davon, daß sich uns Gott schenkt). Das lernen wir an Jesu Verkündigung, die ein einziges Zeugnis von Gottes Wesen ist.

Es ist wohl zuzugeben, daß Ebelings Satz über das Ja zur Ungesichertheit als der Kehrseite der Heilsgewißheit sola fide (42) insofern der Sicherung bedarf, als dieser Satz allererst aus der Anfechtung der Glaubenden durch das Historischwerden des Glaubens und erst dann und deshalb aus der Wahrheit abzuleiten ist, daß „der Glaube . . . der

---

[1] Clemen 7; 139, 30–33.
[2] Clemen 7; 129, 10. 12–14.
[3] Wir setzen also den Übergang nicht dort an, wo ihn Barth in seiner Schrift „Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen" 1952, S. 12, Bultmann unterstellt.
[4] Clemen 7; 133, 20.

ganzen Anfechtbarkeit und Zweideutigkeit des Historischen preisgegeben" ist (ebda.). Denn gemeint ist ja eben nicht eine Unsicherheit des Glaubens selber.

Aber Reisner ist zu sagen, daß er sich auch darin täuscht, daß er meint, sein (Reisners) Ansatz sei schon aus der „Kapitulation" der Vernunft vor dem Glauben entworfen. Wer die Autonomie der Vernunft mit der Gottlosigkeit des Sünders kopuliert, der hat Segen und Fluch der Vernunft noch gar nicht erkannt. Bezieht man die Autonomie streng auf die Vernunft, dann entsteht gerade kein Schade, weil alle Autonomie als vernünftige in Ordnung ist. Bezieht man aber die Autonomie der Vernunft, die Vernunft mißachtend, auf die Gottlosigkeit des Sünders, dann passiert das, was bei Reisner passiert. Man verwechselt dann den Ort der Offenbarung mit der Vernunft und das Gesetz der Vernunft mit dem Gesetz der Sünde und des Todes. Zwar gibt es in Wahrheit nur ein einziges Gesetz, wie es auch nur eine Geschichte gibt. Aber man hat zwischen dem mißbrauchten und dem recht gebrauchten Gesetz zu unterscheiden, wie denn Gottes Gebote alle höchst vernünftig sind. Der Satz, daß Christus des Gesetzes Ende sei, wie er das Ende der Geschichte ist, ist ein Glaubenssatz, der in der Tat Christus auch als Ende der Vernunft anspricht. Aber das versteht nur der, der die Freiheit hat, Gott für uns handeln, denken und anwesend sein zu lassen. Es ist zuzugeben, daß der Glaube zu dieser Freiheit erst unterwegs ist, so wahr er sich für das, was er glaubt, an Christus hält. Eben deshalb versucht der Glaube, Gesetz, Vernunft und Geschichte in deren Beieinander gelten zu lassen, und hält sich für diesen Versuch an Christus als an Gottes Zusage, unser Gott sein zu wollen, der auch unter seinem Zorn alles zum Guten lenkt. Die Sünde ist ganz und gar nicht vernünftig, aber das autonome Denken ist vernünftig. Dagegen wendet sich der Glaube gegen den Mythos, weil dieser das Beieinander von Gesetz, Vernunft und Geschichte stört und auflöst. Dort fallen diese drei auseinander, so daß sie gegeneinander ausgespielt werden können. Das hat Reisner getan. Er macht die Geschichte zum gesetzlich zwingenden Bereich von Aussagen über den Glauben, die daran erkennbar werden, daß sie von der autonomen Vernunft nicht akzeptiert werden können. In Wahrheit hat aber die Vernunft in Sachen des Glaubens weder ein Pro noch ein Contra anzumelden. Sehr wohl aber kann die Vernunft prüfen, ob etwas als historische Erfahrung allgemeingültig festgestellt werden kann. Sie ist in der Lage, die *Intention* des Glaubens aufzuspüren. Aber Stellung nehmen kann sie nicht. Sie kapituliert auch nicht. Wozu? Was allenfalls kapituliert, ist der Mensch, dessen Vernunft irregeleitet worden ist. Er verfällt dann

zur Strafe jener Forderung des „Sich-Öffnens" und der „Aufgabe der Ich-Verschlossenheit", die so wenig erfüllbar ist wie das Gesetz der Sünde und des Todes. Wenn aber Christus erscheint, so nimmt er uns nicht etwas ab, was für uns unerfüllbar ist, wie Anselm meint, sondern er macht uns selbständig, indem er uns das Geheimnis der Geschichte lichtet. Dann geschieht das merkwürdige Ereignis, daß wir auf Den angewiesen werden, der in der Tat seiner Gottheit unser Ende ist, *so daß* er in unserm – Gewissen als unser Gott aufersteht[1] und da bleibt, bis er alles in allem in Ordnung gebracht hat, weil er allein wahrhaft zu – denken vermag. Denn wo richtig gedacht wird, da wird auch richtig gehandelt. Wo aber falsch gehandelt wird, da wird auch nicht richtig gedacht, obwohl Vernunft da ist. Wir werden also zu bedenken haben, daß und inwiefern unser Denken durch unser Handeln durchkreuzt wird, damit wir unser theologisches Denken nicht mit dem Glauben verwechseln. Dann dient die Theologie Gottes Weisheit.

Das Ende der Vernunft heißt Weisheit, das Ende der Geschichte heißt neue Schöpfung, das Ende des Gesetzes ist Christus und mit ihm der Geist der Weisheit und der Stärke.

---

# Das abendländische Geschichtsdenken

## Bemerkungen zu dem Buch von Erich Auerbach „Mimesis"[2]

*Rudolf Bultmann zum 70. Geburtstag*

Von Friedrich Gogarten

### I

Erich Auerbach hat in einer Untersuchung der „wechselnden Interpretationsweisen menschlicher Vorgänge in den europäischen Literaturen", die er selbst gelegentlich als die „Geschichte der literarischen Eroberung der modernen Wirklichkeit" bezeichnet, die Entstehung und Geschichte eines literarischen Realismus verfolgt, der die alltäglichste menschliche Wirklichkeit in „einem ernsten und bedeutenden

[1] Siehe S. 268 Anm. 1. Selbstverständlich ist das Gewissen nicht die Quelle der Auferstehungswahrheit. Aber es ist Kriterium des – Osterverständnisses. Hat Luther übertrieben?

[2] Erich Auerbach, Mimesis, Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern 1946.

Zusammenhang darzustellen" versucht. Er zeigt, wie dieser Realismus im Gegensatz zu der die antike klassische wie auch später die klassizistische Literatur beherrschenden Stilregel entstanden ist. Denn nach dieser durfte das „alltäglich und praktisch Wirkliche nur im Rahmen einer niederen oder mittleren Stilart, das heißt entweder als grotesk komisch oder als angenehme, leichte, bunte und elegante Unterhaltung seinen Platz in der Literatur haben"[1]. Es wird also in diesem Realismus eine tragische oder problematische Auffassung der alltäglichen menschlichen Wirklichkeit möglich, wie es sie nicht geben konnte, solange die klassische Unterscheidung des hohen und des niederen Stiles herrschte, und wie sie auch immer wieder verschwand oder doch mehr oder weniger eingeschränkt wurde, sobald diese Stiltrennung aus irgendwelchen Gründen, z. B. in Folge der ständischen Ordnung des menschlichen Lebens, wieder zur Herrschaft kam. So ergibt sich z. B. „aus der höfischen Kultur (des Rittertums) die in Europa lange Zeit überaus wirksame Vorstellung, daß das Edle, Große und Bedeutende in der gemeinen Wirklichkeit nichts zu suchen habe"[2].

Zum andern kommt durch diesen Realismus, wie Auerbach zeigt, „eine dynamische Bewegung der Lebensanschauung, ein Pendelausschlag im Moralischen und im Soziologischen" zur Geltung, die „weit über das Maß klassisch-antiker Werdens- und Lebensnachahmung hinausgingen"[3]. Da infolge der Stiltrennung in der antiken Literatur jedes Ernstnehmen des alltäglichen Lebens, wie es in den Berufen und Ständen und den alltäglichen Lebensgewohnheiten gelebt wird, unmöglich war, darum können „in der antiken Realistik die den jeweils dargestellten Verhältnissen zugrunde liegenden gesellschaftlichen Kräfte nicht deutlich gemacht werden; das könnte ja nur im Rahmen des Ernsthaft-Problematischen geschehen". Und so erscheint die Gesellschaft „als gegebene, in ihrer Entstehung und Auswirkung nicht erklärungsbedürftige, im Hintergrund des jeweiligen Ereignisses unveränderlich ruhende Institution". Sie wird nicht sichtbar als „geschichtliches Problem, sondern allenfalls als moralistisches, und überdies bezieht sich der Moralismus mehr auf die Individuen als auf die Gesellschaft"[4]. Diese „moralistischen oder selbst . . . politischen Begriffsbildungen (Aristokratie, Demokratie usf.) der Antike sind festgelegte apriorische Modellvorstellungen"[5]. Es gehört darum zu dem Wesen der „antiken Geschehensanschauung", daß, wie Norden bemerkt hat, „eine Darstellung der allgemeinen, die Welt bewegenden Ideen von der antiken Geschichtsschreibung überhaupt nie erreicht, ja nicht einmal

[1] S. 494 f. [2] S. 138. [3] S. 119 f. [4] S. 38. [5] S. 44.

angestrebt worden ist"[1]. Das zweite das Wesen der antiken Geschichtsschreibung bestimmende Merkmal sieht AUERBACH im Moralismus und in der Rhetorik. Diese aber sind „unvereinbar mit der Erfassung der Wirklichkeit als Entwicklung von Kräften; die antike Historiographie gibt uns weder Volksgeschichte noch Wirtschaftsgeschichte noch Geistesgeschichte"[2].

„Die antike Stilregel, in der das realistisch Nachahmende, die Beschreibung der beliebigen Alltäglichkeit nicht anders als komisch (oder allenfalls idyllisch) sein konnte, ist also unvereinbar mit der Darstellung geschichtlicher Kräfte, sobald diese versucht, die Dinge konkret zu gestalten; denn dann ist sie gezwungen, in die alltäglich-beliebigen Tiefen des Volkslebens hineinzusteigen, und muß das, was sie dort vorfindet, ernst nehmen." Gerade dieses Ernstnehmen aber ist durch die Stiltrennung unmöglich gemacht. Wo nun in dem Realismus, dessen Entstehung und Geschichte AUERBACH schildert, alltägliches Geschehen ernst genommen wird, da gerät die Welt des Menschen, die vorher stillstand, „im ganzen" in Bewegung, und „das Sichentfalten geschichtlicher Kräfte" wird sichtbar. Selbstverständlich geschieht das auf eine unwissenschaftliche Weise; „es verharrt im Konkreten und geht nicht dazu über, die Erfahrungen systematisch in Begriffsbildungen zu ordnen; aber es bilden sich doch schon ganz spontan Ordnungsbegriffe sowohl für Epochen wie für innere Zustände, die weit bewegter, in sich dynamischer sind als die Kategorien der griechisch-römischen Geschichtsschreibung; so zum Beispiel die Einteilung der Zeiten, in die des Gesetzes oder der Sünde, und die der Gnade, des Glaubens und der Gerechtigkeit . . . Damit hängt zusammen alles das, was von der inneren Erneuerung und Wandlung handelt, wobei die Worte Sünde, Tod, Gerechtigkeit und so fort nicht mehr bloß Handlung, Ereignis, Eigenschaft ausdrücken, sondern Stadien einer innergeschichtlichen Wandlung"[3].

Es ist also deutlich, daß mit diesem „ernsten" Realismus, wie AUERBACH ihn im Gegensatz zu dem komischen oder idyllischen nennt, der nach der klassischen Stiltrennung der literarisch allein erlaubte ist, zugleich das geschichtliche Verständnis der menschlichen Wirklichkeit entsteht, das für das abendländische Denken charakteristisch ist. Und es scheint mir, daß aus dem, was AUERBACH über die Entstehung und die Geschichte des Realismus in der abendländischen Kultur sagt, außerordentlich Wichtiges über die Entstehung und die Geschichte des abendländischen Geschichtsdenkens zu lernen ist, vielleicht gerade

---

[1] Von AUERBACH zitiert, S. 43. [2] S. 46. [3] S. 49 ff.

darum um so Wichtigeres, als sie nicht ausdrücklich zum Thema gemacht ist.

Es habe bisher, so sagt AUERBACH, in der abendländischen Literatur zweimal einen solchen Realismus gegeben. Zuerst im Mittelalter und dann seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts. Zwar bestünden beträchtliche Unterschiede zwischen dem Realismus des Mittelalters und dem modernen, aber sie seien sich darin gleich, daß sie alltägliche menschliche Vorgänge und tragischen Ernst miteinander verbinden. Der mittelalterliche Realismus hat nach AUERBACH seinen Ursprung vor allem in der „Geschichte Christi, mit ihrer rücksichtslosen Mischung von alltäglich Wirklichem und höchster, erhabenster Tragik, die die antike Stilregel überwältigte“ [1]. Und in der Geschichte Christi ist es insbesondere die Geschichte der Passion, an der jene Stiltrennung zunichte wurde. „Daß der König der Könige wie ein gemeiner Verbrecher verhöhnt, bespien, gepeitscht und ans Kreuz geschlagen wurde – diese Erzählung vernichtet, sobald sie das Bewußtsein der Menschen beherrschte, die Ästhetik der Stiltrennung vollkommen; sie erzeugt einen neuen hohen Stil, der das Alltägliche keineswegs verschmäht, und der das sinnlich Realistische, ja das Häßliche, Unwürdige, körperlich Niedrige in sich aufnimmt; oder, wenn man es lieber umgekehrt ausdrücken will, es entsteht ein neuer ‚sermo humilis‘, ein niederer Stil, wie er eigentlich nur für Komödie und Satire anwendbar wäre, der aber nun weit über seinen ursprünglichen Bereich ins Tiefste und Höchste, ins Erhabene und Ewige übergreift.“ [2]

An der Erzählung von der Verleugnung des Petrus macht AUERBACH diesen Realismus deutlich. Es handle sich bei ihr, so sagt er, „äußerlich gesehen, um eine Polizeiaktion und ihre Folgen – sie spielt sich ganz und gar zwischen alltäglichen Personen aus dem Volk ab – etwas der Art ließ sich antik höchstens als Posse oder Komödie denken“. So aber, wie sie im Neuen Testament erzählt wird, ist diese Szene „von tiefster Problematik und Tragik“, und „Petrus, ein Fischer aus Galiläa, einfachster Herkunft und ... Bildung“, ist „nicht eine nur zur ‚illustratio‘ dienende Staffagefigur“, sondern „im höchsten und tiefsten, im tragischsten Sinne ein Bild des Menschen“. Dargestellt wird in dieser Erzählung etwas, „was weder die antike Dichtung noch die antike Geschichtsschreibung je dargestellt hat: die Entstehung einer geistigen Bewegung in der Tiefe des alltäglichen Volkes, mitten aus dem zeitgenössischen alltäglichen Geschehen heraus, das damit eine Bedeutung gewinnt, die ihm innerhalb der antiken Literatur niemals zukam“. Was von der Verleugnung des Petrus gilt, trifft „auf alle Vorgänge“ zu, „die

[1] S. 495. [2] S. 76.

in den Schriften des Neuen Testaments erzählt werden; es handelt sich in ihnen immer um dieselbe Frage, immer um denselben Konflikt, der ja grundsätzlich an jeden Menschen herantritt, und somit ein offener und unendlicher ist – die Welt der Menschen im ganzen gerät durch ihn in Bewegung . . . Petrus . . . und die anderen Personen aus den neutestamentlichen Schriften stehen mitten in einer allgemeinen Bewegung der Tiefe . . . Es erscheint hier eine Welt, die einerseits durchaus wirklich, alltäglich, nach Ort, Zeit, Umständen erkennbar ist; andererseits in ihren Grundfesten bewegt, vor unseren Augen sich wandelnd und erneuernd. Dies mitten im Alltäglichen sich abspielende Zeitgeschehen ist für die Verfasser der neutestamentlichen Schriften revolutionäres Weltgeschehen und wird es späterhin auch für jedermann. Es wird als Bewegung, als geschichtlich wirkende Kraft daran deutlich, daß immer wieder an beliebigen Personen die Wirkung von Jesu Lehre, Person und Schicksal beschrieben wird." „Dasjenige, was die Evangelien . . . auf weiten Strecken ihres Inhalts beschreiben, was sich sehr oft auch in den Paulusbriefen spiegelt, ist ganz unverkennbar das Entstehen einer Tiefenbewegung, das Sichentfalten geschichtlicher Kräfte. Daß dabei beliebige Personen in großer Zahl auftreten, ist sehr wesentlich; denn nur an vielen beliebigen Personen können solche geschichtlichen Kräfte in ihrer hin- und herflutenden Wirksamkeit lebendig gemacht werden; als beliebig werden dabei solche Personen bezeichnet, die, aus allen möglichen Ständen, Berufen und Lebenslagen stammend, ihren Platz in der Darstellung nur dem Umstand verdanken, daß sie gleichsam zufällig von der geschichtlichen Bewegung getroffen werden und nun genötigt sind, sich in irgend einer Weise dazu zu verhalten. Dabei fällt die antike Stilkonvention von selbst fort, denn das Verhalten der jeweils betroffenen Person kann unmöglich anders dargestellt werden als mit dem höchsten Ernst; der beliebige Fischer oder Zöllner oder reiche Jüngling, die beliebige Samariterin oder Ehebrecherin wird aus ihrer alltäglich-beliebigen Lebenslage unmittelbar vor die Erscheinung Jesu gestellt, und wie sich die Person in diesem Augenblick verhält, ist notwendig tiefer Ernst und sehr oft tragisch."[1]

Indem Vorgänge aus dem alltäglichen Leben beliebiger Menschen mit Hilfe der sogenannten Figuraldeutung, von der gleich zu sprechen sein wird, mit der Geschichte Christi in Beziehung gesetzt werden, erhalten diese Vorgänge also die gleiche tragische Bedeutung und können in dem gleichen „ernsten" Realismus aufgefaßt werden. Für diese „spätantik und mittelalterlich-christliche Wirklichkeitsanschauung"

[1] S. 47 ff.

ist es demnach charakteristisch, daß für sie „ein auf Erden geschehender Vorgang, unbeschadet seiner konkreten Wirklichkeitskraft hier und jetzt, nicht nur sich selbst" bedeutet, „sondern zugleich auch einen anderen, den er vorankündigt oder bestätigend wiederholt; und der Zusammenhang zwischen Vorgängen wird nicht vorwiegend als zeitliche oder kausale Entwicklung angesehen, sondern als Einheit innerhalb des göttlichen Planes, dessen Glieder und Spiegelungen alle Vorgänge sind; ihre unmittelbare irdische Verbindung untereinander ist von geringerer Bedeutung, und die Kenntnis derselben ist für die Interpretation zuweilen ganz entbehrlich"[1].

Während dieser spätantik und mittelalterlich-christliche Realismus seinen ernsten und tragischen Charakter aus der „Tragödie Christi" empfängt, in der alle Tragik und Problematik des menschlichen Lebens beschlossen und „prä-figuriert" ist, bricht in dem modernen Realismus diese Tragik „als persönlichste des Einzelnen" hervor, und es wird in ihm „das Leben des Menschen, das beliebige eigene Leben als Ganzes, im modernen Sinne problematisch", so nämlich, daß dem Menschen die Aufgabe gestellt ist, „sich ohne feste Stützpunkte in der Existenz Wohnlichkeit zu schaffen"[2]. In diesem modernen Realismus hat also ein irdisches Ereignis seine Bedeutung in sich selbst; es bedeutet nicht zugleich ein anderes, in dem es seine „Erfüllung" findet.

Es unterscheiden sich also diese beiden Arten von „ernstem" Realismus, die es in der abendländischen Literatur gibt, zunächst dadurch, daß in dem zweiten die Figuraldeutung fehlt, die für den ersten konstitutiv ist. Da nun aber die Figuraldeutung das eigentlich christliche Element in dem Realismus der christlichen Spätantike und des Mittelalters ist, so stellt sich die Frage, ob das Fehlen der Figuraldeutung in dem modernen Realismus bedeutet, daß dieser ebenso wie die mit ihm verbundene Geschichtsauffassung auch mit dem christlichen Glauben nichts mehr zu tun hat, und ob ein christliches Geschichtsverständnis nur mit Hilfe der Figuraldeutung möglich ist. Dies scheint mir für den Theologen die wichtigste Frage zu sein, die sich für ihn aus den Untersuchungen Auerbachs ergibt. Denn man wird doch wohl sagen dürfen, daß für das theologische Denken bis auf den heutigen Tag die Figuraldeutung die verbreitetste Weise ist, in der man das „Heilsgeschehen" auf die irdisch-menschliche Geschichte zu beziehen sucht. Auerbach hat diese Frage verständlicherweise in seinem Buch nicht gestellt. Seine Untersuchungen enthalten aber, wie wir sehen werden, wichtige Gesichtspunkte für ihre Beantwortung.

---

[1] S. 495 f. [2] S. 296.

## II

Den Grund und das Wesen der Figuraldeutung macht AUERBACH im ersten Kapitel seines Buches an der alttestamentlichen Erzählung von der Opferung Isaaks klar, und zwar indem er diese mit der homerischen Erzählung von der Narbe des Odysseus vergleicht. Es würde den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen, wollte ich alle Beobachtungen aufzählen, die AUERBACH in diesem glänzendsten Stück seines Buches gelungen sind. Wie ich denn überhaupt bemerken möchte, daß es nicht möglich ist, in einem einzigen Aufsatz den Erkenntnissen und Anregungen gerecht zu werden, die dieses Buch eines mit den Mitteln einer genialen Stilanalyse arbeitenden Philologen dem Theologen auf seinem eigentlichsten Gebiete zu schenken vermag. – Worauf AUERBACH bei diesem Vergleich der biblischen Erzählung mit der Homers vor allem aufmerksam macht, das ist die „Hintergründigkeit" alles Geschehens in der Erzählung von der Opferung Isaaks im Gegensatz zu dem, was Homer erzählt, der „keinen Hintergrund kennt. Was er erzählt, ist jeweils allein Gegenwart, und füllt Schauplatz und Bewußtsein ganz aus". Und da bei Homer alles „im Vordergrund, das heißt stets in voller örtlicher und zeitlicher Gegenwart" geschieht, so wird „nichts von dem, was überhaupt erwähnt wird, halb im Dunkel und unausgeformt gelassen". Und wie mit dem äußeren Geschehen so ist es auch mit den inneren Vorgängen. „Die einzelnen Erscheinungsglieder werden überall auf das klarste miteinander in Beziehung gesetzt." Es findet „ein ununterbrochenes, rhythmisch bewegtes Vorüberziehen der Erscheinungen" statt, und nirgend zeigt sich „eine Fragment gebliebene oder nur halb beleuchtete Form, nirgends eine Lücke, ein Auseinanderklaffen, ein Blick in unerforschte Tiefen"[1].

Das ist in der Genesiserzählung alles anders. Über den Ort der Begegnung Gottes mit Abraham wird nichts gesagt. Es heißt nur: „Nach diesen Geschichten versuchte Gott Abraham, und sprach zu ihm: Abraham! Und er antwortete: Hier bin ich!" Bei Homer würde gesagt werden, woher Gott kommt, und auch, was die Ursache seines Kommens ist. In der biblischen Erzählung wird darüber nicht ein Wort gesagt. „Unvermutet und rätselhaft fährt er aus unbekannten Höhen oder Tiefen in die Szene hinein und ruft: Abraham!" Er erscheint „gestaltlos (und doch ‚erscheint' er), von irgendwoher, nur seine Stimme vernehmen wir, und diese ruft nichts als den Namen: . . . ohne beschreibende Umtastung der angeredeten Person, wie sie zu jeder homerischen Anrede gehört". Und Abrahams Antwort: ‚Hier bin ich' „will . . . nicht

[1] S. 9 ff.

den wirklichen Ort bedeuten, an dem er steht, sondern seinen moralischen Ort im Verhältnis zu Gott, der ihn gerufen hat: ich bin hier deines Gebots gewärtig". Damit wird zwar „eine überaus eindringliche Geste suggeriert . . ., die Gehorsam und Bereitschaft ausdrückt – deren Ausmalung aber dem Leser überlassen bleibt." „Abrahams Worte und Gesten richten sich nach dem Innern des Bildes oder in die Höhe, nach einem unbestimmten, dunklen, auf jeden Fall nicht vordergründigen Ort, von dem die Stimme zu ihm dringt."[1] Es ist dann weiter so, daß die Erzählung auch bei den Geräten, den Knechten, dem Esel, dem Holz nicht verweilt, um sie in irgendeiner Weise zu beschreiben; „nicht einmal ein Adjektiv ertragen sie; es sind Knechte, Esel, Holz und Messer, weiter nichts, ohne Epitheton; sie haben dem von Gott befohlenen Zweck zu dienen; . . . Es wird ein Weg zurückgelegt, denn Gott hat den Ort angegeben, an dem das Opfer sich vollziehen soll." Und wenn es heißt, daß Abraham sich „des Morgens früh" aufmacht, so ist das nicht um der Zeitbestimmung willen gesagt, „sondern um der moralischen Bedeutung willen; es soll das Unverzügliche, Pünktliche und Genaue im Gehorsam des so schwer getroffenen Abraham ausdrücken". Und „die Reise" ist „wie ein schweigendes Schreiten durchs Unbestimmte und Vorläufige, ein Atemanhalten, ein Vorgang, der keine Gegenwart hat und zwischen dem Vergangenen und dem Bevorstehenden eingelagert ist wie eine unausgefüllte Dauer, die aber doch gemessen ist: drei Tage!" Auch der Ort, „Jeruel im Lande Moria", an dem die Opferung stattfinden soll, „ist bedeutend nicht sowohl als Ziel einer irdischen Reise, in seinem geographischen Verhältnis zu anderen Orten, als durch seine besondere Auserwählung, durch sein Verhältnis zu Gott, der es zum Schauplatz dieser Handlung bestimmte, und darum muß es genannt werden". Und wenn Gott zu Abraham sagt: „Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast", so ist damit von Isaak nur in der knappsten Weise gesagt, „was jetzt und hier, innerhalb der Handlung von ihm bekannt sein muß" – „damit hervortrete, wie schrecklich die Versuchung Abrahams ist, und daß Gott sich dessen wohl bewußt ist"[2]. „Die Rede dient nicht wie beim Homer der ausgeformten Kundgabe des innerlich Gemeinten, sondern geradezu im Gegenteil: dem Hinweis auf ein Gemeintes, welches unausgesprochen bleibt." So erscheint „das Ganze, in höchster und ununterbrochener Spannung auf ein Ziel gerichtet, und insofern viel einheitlicher (als die Erzählung Homers), . . . rätselvoll und hintergründig". „Hintergründig" ist vor allem Gott, „er ist nicht in seiner Gegenwart um-

[1] S. 12 f. [2] S. 14 f.

greifbar wie Zeus (bei Homer); es erscheint immer nur ‚etwas' von ihm, er reicht immer in die Tiefe. Aber selbst die Menschen der biblischen Erzählungen sind ‚hintergründiger' als die homerischen; sie haben mehr Zeiten-, Schicksals- und Bewußtseinstiefe; sie sind, obgleich fast immer in einem sie ganz in Anspruch nehmenden Ereignis befangen, ihm doch nicht so ganz gegenwärtig hingegeben, daß sie sich nicht dessen, was früher und anderswo mit ihnen geschah, dauernd bewußt blieben; ihre Gedanken und Empfindungen sind vielschichtiger und verwickelter." So erklärt sich z. B. „Abrahams Handlungsweise . . . nicht nur aus dem, was ihm augenblicklich geschieht, auch nicht nur aus seinem Charakter . . ., sondern aus seiner früheren Geschichte; er erinnert sich, es ist ihm dauernd bewußt, was Gott ihm verheißen und was er an ihm schon erfüllt hat – sein Inneres ist tief erregt zwischen verzweifelnder Empörung und hoffender Erwartung; sein schweigender Gehorsam ist vielschichtig und hintergründig"[1].

Die „Hintergründigkeit" der biblischen Erzählungen bedeutet noch etwas anderes, das darin deutlich wird, daß die Vorgänge, die in ihnen berichtet werden, nicht sich selbst genügen. Sie „erfüllen" sich nicht wie die homerischen Erzählungen in der Gegenwart, die darum, wie wir schon hörten, „Schauplatz und Bewußtsein ganz ausfüllen". Sie sind vielmehr in einem Ganzen, zu dem sie gehören, in höchster Spannung auf ein Ziel gerichtet. Dieses Ganze ist die Welt und ihre Geschichte. Und so tragen sie den Anspruch in sich, daß sich in ihnen die Weltgeschichte und in dieser das Heil der Welt ereignet. Sie sind, so könnten wir auch sagen, nicht nur Geschichten, sondern in ihnen ereignet sich Geschichte. Auerbach drückt dasselbe aus, wenn er sagt: „Die Welt der Geschichten der Heiligen Schrift begnügt sich nicht mit dem Anspruch, eine geschichtlich wahre Wirklichkeit zu sein – sie behauptet, die einzige wahre, die zur Alleinherrschaft bestimmte Welt zu sein." Darum „werben die Geschichten der Heiligen Schrift nicht, wie die Homers, um unsere Gunst, sie schmeicheln uns nicht, um uns zu gefallen und zu bezaubern – sie wollen uns unterwerfen". Diese Geschichten sind, so sagt Auerbach, anders als etwa die Homers, mehr als bloß „erzählte 'Wirklichkeit'". In ihnen inkarniere sich „Lehre und Verheißung, unscheidbar sind diese letzteren in sie hineingeschmolzen; eben darum sind sie hintergründig und dunkel, sie enthalten zweiten, verborgenen Sinn"[2]. Man darf dies allerdings nicht so verstehen, als seien diese Geschichten so etwas wie symbolische Einkleidungen für allgemeingültige Wahrheiten, die man ihnen entnehmen sollte. Vielmehr liegt die Hintergründigkeit der Geschichte von der Opferung

[1] S. 16 f. [2] S. 19 f.

Isaaks darin, daß auf eine unendlich tiefsinnige Weise die Erwählung des Volkes Israel durch Jahve und das in dieser gewirkte Heil der Welt „unscheidbar in sie hineingeschmolzen" ist: in dem gehorsamen Glauben, in dem Abraham Isaak, seinen einzigen Sohn, den er lieb hat, zu opfern bereit ist, und in dem, was ihm dabei widerfährt, geschieht nicht nur dieses Opfer, sondern auch jene göttliche Erwählung des Volkes.

In dieser „Hintergründigkeit" der biblischen Erzählungen, in der sich ihre eigentümliche Geschichtlichkeit ausdrückt, hat die sogenannte Figuraldeutung ihren Grund. Diese ist für die ganze christliche Literatur, ihren Realismus und ihre Geschichtsauffassung bis ins Mittelalter und darüber hinaus das wichtigste und hervorstechendste Merkmal gewesen. Sie besagt, daß die Bedeutung eines Vorganges sich nicht in diesem selbst erschöpft, sondern daß er als eine Figura, als Bild auf ein anderes Geschehen hinweist, in dem seine Bedeutung erst „erfüllt" wird. So wird z. B. die Opferung Isaaks in ihrem späteren christlichen Verständnis als die Figura des Opfertodes Christi verstanden. Weil das in den biblischen Erzählungen berichtete Geschehen sich nicht in sich selbst genügt, wie z. B. das der Isaakgeschichte, und zwar „nicht allein das Eingreifen Gottes am Anfang und am Schluß, sondern auch dazwischen sowohl das Tatsächliche wie das Psychologische, welches dunkel, nur angerührt, hintergründig ist, darum verlangt es nach grübelnder Vertiefung und Ausdeutung, es ruft sie herbei"[1].

Diese Figuraldeutung ist der Ausdruck für eine sehr eigentümliche Geschichtsauffassung. In ihr wird, wie wir eben schon sagten, z. B. das Opfer Isaaks interpretiert als „Präfiguration des Opfers Christi". Das bedeutet, daß in jenem dieses „gleichsam angekündigt und versprochen wird" und dieses jenes ‚erfüllt'. Es wird hier „ein Zusammenhang zwischen zwei Ereignissen hergestellt, die weder zeitlich noch kausal verbunden sind – ein Zusammenhang, der auf vernünftige Weise in dem horizontalen Ablauf, wenn man dies Wort für eine zeitliche Ausdehnung gestattet, gar nicht herzustellen ist". In dieser figuralen Geschichtsauffassung wird also „die zeitlich-horizontale und kausale Verbindung der Ereignisse gelöst, das Jetzt und Hier ist nicht mehr Glied eines irdischen Ablaufs, sondern es ist zugleich ein schon immer Gewesenes und ein sich in Zukunft Erfüllendes; und eigentlich, vor Gottes Auge, ist es ein Ewiges, Jederzeitliches, im fragmentarischen Erdgeschehen schon Vollendetes". Nicht mehr auf die irdischen Ort-, Zeit- und Kausalbeziehungen zwischen den Ereignissen kommt es

[1] S. 20.

an, sondern „ein vertikaler Zusammenhang, von allem Geschehen nach oben aufsteigend, in Gott konvergierend", wurde allein bedeutend[1].

Man gebraucht von altersher für diesen „vertikalen", „in Gott konvergierenden" Geschehenszusammenhang den Begriff des göttlichen Planes und Zieles, nach dem und auf das hin sich alles ereignet. Mit dieser Idee des göttlichen Planes, dessen Schlüssel die biblische Offenbarung darbot, „tritt", wie es DILTHEY formuliert, „Gott in die Geschichte und lenkt die Herzen zur Verwirklichung seines Zweckes"[2]. Gottes Wesen wird nun, „im Gegensatz gegen seine Fassung in dem in sich geschlossenen Substanzbegriff des Altertums, in geschichtlicher Lebendigkeit begriffen"[3]. Selbstverständlich darf dieser Plan nicht in dem gleichen Sinne gedacht werden, wie ein von Menschen gefaßter Plan, der erst im Ablauf der Zeit seine Verwirklichung erfährt. Vielmehr ist er, da er ein göttlicher Plan ist, in Gott schon vor und außer aller Zeit Wirklichkeit. Zugleich aber wird er in der Zeit durch das von Gott gelenkte Handeln der Menschen verwirklicht. Die einzelnen Ereignisse werden darum nicht als im kausalen und zeitlichen Zusammenhang zu verstehende Wirkungen angesehen, sondern sie gehen unmittelbar aus dem Plane Gottes hervor oder, wie man mit Hilfe der Figuraldeutung auch sagen kann, sie geschehen zugleich als *figura* in der Welt und als deren „Erfüllung" in Gott. Dabei ist zu bedenken, daß, nach dem Worte Augustins, „die Ordnung der Zeit in Gottes ewiger Weisheit ohne Zeit ist". Denn „es ist Ein Wort Gottes, durch das alles gemacht ist, und es ist die unveränderliche Wahrheit, in ihm sind alle Dinge ursprünglich und unveränderlich zugleich"[4].

Diese Figuraldeutung, die bereits in der jüdischen Theologie gebräuchlich war, diente dann dem Apostel Paulus dazu, das Alte Testament sich selbst und den Heiden in dem Glauben an den gekreuzigten Jesus von Nazareth als den im Alten Testament „verheißenen" Christus verständlich zu machen, indem er es „in eine Reihe von ‚Figuren', das heißt Vorverkündigungen und Vorandeutungen des Erscheinens Jesu und der damit zusammenhängenden Ereignisse" verwandelte. Durch eine solche Figuraldeutung, wie die christliche Theologie sie von Anfang an ganz allgemein übte, wurde „der gesamte Inhalt der heiligen Schriften in einen Deutungszusammenhang gestellt, der . . . das erzählte Geschehen sehr weit von seiner sinnlichen Grundlage entfernte, indem der Leser oder Hörer genötigt wurde, seine Aufmerksamkeit von dem sinnlichen Vorgang ab- und der Bedeutung zuzuwenden. Es war also die Gefahr gegeben, daß die Anschaulichkeit der Vorgänge

[1] S. 77 f. [2] Werke 1, 330. [3] ebd. S. 253 f.
[4] De trinitate II c. 5 und De civitate Dei IV c. 1; zitiert bei DILTHEY, aaO S. 349.

unter dem dichten Netz der Bedeutungen erstarrte.“ [1] Das führte dann zu einer Entgeschichtlichung der mit Hilfe der figuralen Methode gedeuteten Vorgänge. Und da diese nicht als „‘bloße’ Wirklichkeit“ verstanden wurden, so sind sie „auch ständig in Gefahr, die eigne (geschichtliche) Wirklichkeit zu verlieren, wie es alsbald geschah, als die Deutung so überwucherte, daß sich das Wirkliche zersetzte“ [2]. Die Figuren haben dann „keine Wirklichkeit mehr, sondern nur noch Bedeutung“ [3]. Zwar haben „die Kirchenväter, besonders Tertullian, Hieronymus und Augustin, den figuralen Realismus, d. h. die grundsätzliche Aufrechterhaltung des geschichtlichen Wirklichkeitscharakters der Figuren, gegen spiritualistisch-allegorische Strömungen siegreich verteidigt“ [4]. Andrerseits sagt Auerbach aber auch, daß „die figurale Interpretation des Geschehens, die bei der Entstehung und Ausbreitung des Christentums immer stärkeren Einfluß gewann“, sehr viel Teil habe an der Erstarrung (der Werdens- und Lebensauffassung), und daß sie, „als das Dogma festgelegt war, als die Aufgaben der Kirche immer mehr organisatorische wurden, als es sich darum handelte, völlig unvorbereitete, den Voraussetzungen des Christentums ganz fremde Völker zu gewinnen, zu einem simplistischen und starren Schema“ wurde. Allerdings sei dieses Problem der Erstarrung „an den Reduktionsprozeß der antiken Kultur gebunden; nicht das Christentum erzeugte die Erstarrung, sondern es wurde von ihr miterfaßt.“ Nicht unwichtig ist die Beobachtung Auerbachs, daß dieser „Erstarrungsprozeß offenbar am schwächsten in den Ländern war, in denen die spätantike Kultur niemals dominiert hatte, den innergermanischen“ [5].

Eine andere Gefährdung der figuralen Deutung der Geschichte mußte sich ergeben, wenn umgekehrt, durch den mit ihr verbundenen Realismus, die geschichtliche Wirklichkeit der „Figuren“ so stark erfaßt wurde, daß vor ihr die Wirklichkeit der „Erfüllung“ zurücktrat. Dann „übertrifft die Figur die Erfüllung“. Dann wird „der Neigung des irdischen Wesens zur Autonomie“ Bahn gebrochen [6], und die Realistik wird zum Selbstzweck. Bei der Geschichtsauffassung, die dann entsteht, brechen die Beziehungen zur biblischen Welt und ihrer Geschichte ab, wie die Figuraldeutung sie hergestellt hatte. Diese wird dann „verachtet und aufgegeben, die biblischen Geschichten werden zu alten Sagen, und die von ihnen losgelöste Lehre wird zu einem körperlosen Gebilde, das entweder gar nicht mehr ins Sinnlich-Lebendige dringt oder aber ins Persönlich-Schwärmerische sich verflüchtigt“ [7].

---

[1] Auerbach, S. 54. [2] S. 20. [3] S. 117. [4] S. 190.
[5] S. 120. [6] S. 194. [7] S. 20 f.

## III

Es ist also die eigentümliche Geschichtlichkeit der in der Bibel berichteten Ereignisse, daß sie nicht als sich selbst genügende Geschichten verstanden wurden, deren ganze Bedeutung wie die der homerischen Erzählungen in ihrem Geschehen gegenwärtig ist, sondern daß sich in ihnen zugleich die Weltgeschichte im Ganzen ereignet. Und dies zwingt ihnen gegenüber „zu einer ständigen deutenden Veränderung ihres eigenen Inhalts". Nur durch diese „unausgesetzte, bewegte Entwicklung" ihres Inhaltes konnte es geschehen, daß der Inhalt der biblischen Geschichten „Jahrtausende lang mit dem Leben der Menschen in Europa lebt"[1]. Indem die Figuraldeutung das Mittel dazu hergab, das irdisch-geschichtliche Leben auf den „Inhalt" oder, wie wir auch sagen können, auf die weltgeschichtliche Bedeutung der biblischen Geschichten so zu beziehen, daß es in dieser seine „Erfüllung" fand, gewann man das, was ein im echten Sinn geschichtliches Denken erst möglich macht. Nämlich erstens die Möglichkeit, das irdisch-geschichtliche Leben im Sinn des „ernsten" Realismus aufzufassen, und zweitens die Einheit der irdischen Welt und ihrer Geschichte.

Die Einheit der Welt und ihrer Geschichte, wie das Mittelalter sie mit Hilfe der Figuraldeutung gedacht hat, stellt sich am großartigsten dar in der Geschichtskonzeption, von der Dantes Göttliche Komödie beherrscht ist. Seine Auffassung vom geschichtlichen Geschehen ist natürlich eine andere als die uns geläufige. Er sieht es nicht als eines, das aus seinem eigenen Zusammenhang verstanden werden kann. Es ereignet sich vielmehr „in ständigem Zusammenhang mit einem göttlichen Geschehensplan, auf dessen Ziel das irdische Geschehen ständig sich hinbewegt". Freilich darf dieses „ständige Sichhinbewegen", so sagt Auerbach, nicht nur im Sinne einer fortschreitenden Bewegung verstanden werden, in der „alles Geschehen horizontal in die Zukunft ausgerichtet wäre" und sich so „dem Weltende und der Vollendung des Gottesreiches nähert". Sondern das irdische Geschehen steht nach dieser Danteschen Auffassung auch in einer, wie Auerbach sich ausdrückt, „jederzeitlichen, von aller fortschreitenden Bewegung unabhängigen Verbindung eines jeden irdischen Ereignisses und einer jeden irdischen Erscheinung mit dem göttlichen Plan", so daß also jedes irdische Geschehen „durch eine Fülle vertikaler Verbindungen unmittelbar auf den Heilsplan der Vorsehung bezogen" ist. Dem entspricht, daß „die gesamte Schöpfung eine ständige Vervielfältigung und Ausstrahlung der göttlichen Liebesbewegung" ist, und daß diese Liebes-

[1] S. 22.

bewegung in ihrer göttlichen Ewigkeit alle Erscheinungen durchwaltet. Das Ziel der Heilsgeschichte ist also nicht von der Art, daß es in der „horizontal" fortschreitenden Bewegung des irdischen Geschehens ausstünde, sondern es ist „von jeher schon in Gott vollendet und für die Menschen vorfiguriert so wie Christus in Adam". In dieser „Vorfigurierung" des göttlichen, in Ewigkeit schon immer vollendeten Zieles der Heilsgeschichte durch irdisch-geschichtliche Erscheinungen geht Dante so weit, daß ihm z. B. „die römische Weltmonarchie die konkret-irdische Vorankündigung des Gottesreiches" ist. Sie ist also, „wie in der jüdisch-christlichen, von Paulus und den Kirchenvätern gegenüber dem Alten Testament konsequent durchgeführten Interpretationsmethode Adam eine Figur Christi, Eva eine Figur der Kirche ist", die „irdische Figur der himmlischen Erfüllung (der Weltgeschichte) im Reich Gottes"[1].

Das Wichtigste ist dabei, daß die „figurale Struktur", wie Dante sie versteht und wie er mit ihrer Hilfe die Welt und ihre Geschichte in einer das Universum in sich schließenden Einheit erfaßt, „ihren beiden Polen, der Figur wie der Erfüllung, den konkreten, geschichtlichen Wirklichkeitscharakter beläßt". Die figurale Deutung, wie Dante sie handhabt, ist also anders als die symbolischen oder allegorischen Formen, die den geschichtlichen „Wirklichkeitscharakter des Geschehens gleichsam aushöhlen und in ihm nur noch außergeschichtliches Zeichen und Bedeutung sehen". Die Dantesche Figuraldeutung bewahrt vielmehr dem Ereignis „seinen wörtlichen, historischen Sinn, es wird nicht zum bloßen Zeichen, es bleibt Ereignis"[2]. In der Energie, mit der Dante die konkrete geschichtliche Wirklichkeit der irdischen Figuren durchhält, ist sein Realismus begründet. Auerbach bezeichnet ihn als etwas „Erstaunliches, ja Paradoxes"[3]. In diesem Realismus sind „die Gegenstände, die die Komödie vorführt, in einer nach antikischem Maß ungeheuerlichen Weise aus Erhabenem und Niedrigem gemischt". Weswegen denn auch, wie Auerbach notiert, „ganzen Zeitaltern klassizistischen Geschmackes bei dieser allzu harten Gegenwartsnähe im Erhabenen, bei Dantes ‚widerwärtiger, oft abscheulicher Großheit' (dies sind Worte Goethes aus den Annalen von 1821) nicht wohl gewesen ist, und das ist sehr verständlich. Denn nirgends wird das Widereinander der beiden Traditionen, der antik stiltrennenden und der christlich stilmischenden, so deutlich wie in diesem mächtigen Temperament, dem beide, auch die antike, der er zustrebt, ohne die andere aufgeben zu können, wieder bewußt werden; nirgends kommt die Stilmischung so nahe an den Stilbruch"[4]. Dante vollbringt in sei-

[1] S. 188 ff. [2] S. 190. [3] S. 185. [4] S. 179 f.

nem Realismus den „unmittelbaren Griff auf die gegenwärtige, nicht nach ästhetischen Maßstäben ausgewählte und vorgeordnete Wirklichkeit des Lebens, und durch ihn entstehen ja auch all die unmittelbaren, im hohen Stil ungewohnten sprachlichen Formen, an deren Härte der klassizistische Geschmack Anstoß nahm"[1]. Das Erstaunlichste ist dabei, wie Dante eine zwiefache Wirklichkeit auf einmal in den Griff bekommt. Und zwar nicht nur die des Erhabenen und des Niedrigen, die in der antiken Literatur immer auf die zwei Stile, den hohen und den niederen, verteilt waren, sondern auch, was sehr viel schwerer ist und das Problem der Wirklichkeitserfassung bis auf den heutigen Tag, „im zeitlosen Sein das innergeschichtliche Werden"[2].

In dem Dantekapitel seines Buches, das für unser Thema wohl das erregendste ist, zeigt Auerbach in einer bis in die letzten Einzelheiten gehenden Stilanalyse der Verse über die Schicksale der beiden Florentiner Farinata und Cavalcante, wie Dante nach einem Worte Hegels „die lebendige Welt menschlichen Handelns und Leidens, und näher der individuellen Taten und Schicksale in dies wechsellose Dasein (der drei überirdischen Reiche) hineinsenkt"[3]. So sind „das Dasein der beiden Sargbewohner (Farinata und Cavalcante, auf die Dante bei seiner Höllenwanderung stößt) und der Schauplatz, an dem es seinen Ort hat, zwar endgültig und ewig, aber sie sind nicht geschichtslos." Auch wenn sich darin, daß sie sich in brennenden Särgen aufhalten müssen, „das Urteil ausdrückt, das Gott über die ganze Kategorie von Sündern, zu der sie gehören, über die Ketzer und Ungläubigen gefällt hat", so erscheint doch in den Äußerungen, die Dante sie tun läßt, „ihr persönliches Wesen in voller Kraft". „Ihr ewiges, wechselloses Schicksal ist das gleiche; doch nur in dem Sinne, daß sie die gleiche Strafe zu erleiden haben, nur im objektiven Sinne; denn sie nehmen sie ganz verschieden auf." Nicht nur zeigen „beide in voller Ausbildung, durch Gesten und Worte, ein jedem von ihnen eigentümliches Wesen, das . . . kein anderes ist als das, welches sie einst in ihrem irdischen Leben besaßen. Mehr als das: dadurch, daß das irdische Leben angehalten ist, so daß an ihm nichts mehr sich entwickeln und ändern läßt, während die Leidenschaften und Neigungen, die es bewegten, doch fortdauern, ohne sich handelnd zu entladen, entsteht gleichsam eine ungeheure Aufspeicherung derselben; eine sehr gesteigerte, für die Ewigkeit in ungeheuren Maßen festgelegte Gestalt des jeweils eigenen Wesens wird sichtbar, wie sie in dieser Reinheit und Ausprägung in keinem Augenblick des einstigen irdischen Lebens anzutreffen gewesen wäre." Ist das durch Gottes Urteil geschehen, so ist das Bedeutsame daran, daß

[1] S. 183. [2] S. 196. [3] Von Auerbach zitiert, S. 185.

er dadurch „die jeweilige individuelle Form nicht zerstörte, sondern im Gegenteil sie im ewigen Urteil festlegte, ja sie erst durch dieses völlig vollendete und den Blick auf sie freigab". Weil Farinata und Cavalcante die Vergangenheit und Zukunft des irdischen Verlaufs kennen, erkennen sie nun auch die „Vergeblichkeit ihrer ihnen ohne Ausmündung in die göttliche Gemeinschaft erhaltenen persönlichen Form"[1].

Es ist die figurale Anschauung, die es „gestattet zu verstehen, daß das Jenseits ewig ist und doch Erscheinung, wechsellos-jederzeitlich und doch erfüllt von Geschichte. Sie gestattet auch, sich zu verdeutlichen, wie diese Jenseitsrealistik sich von jeder rein irdischen unterscheidet. Im Jenseits ist der Mensch nicht mehr in irgend einer irdischen Handlung oder Verstrickung befangen, wie in jeder rein irdischen Nachahmung menschlicher Geschehnisse; befangen ist er vielmehr in einer ewigen Lage, die die Summe und Resultante aller seiner Handlungen ist." Wohl haben „Spannung und Entwicklung, die Merkmale des irdischen Geschehens, aufgehört, und dennoch schlagen die Wellen der Geschichte bis ins Jenseits", und zwar „als figural im Zeitlos-Ewigen erhaltene Zeitlichkeit"[2].

Auf diese Weise bringt Dante „die irdische Form der menschlichen Gestalt bis zu einer fast schmerzhaft eindringlichen Anschauung". Damit geschieht nun aber etwas sehr Überraschendes. Auerbach drückt es so aus, daß Dante mit diesem Realismus „der Neigung des irdischen Wesens zur Autonomie Bahn gebrochen" habe: „mitten im Jenseits schuf er eine Welt der irdischen Gestalten und Leidenschaften, die in ihrer Wirkung (auf den Betrachter) aus dem Rahmen heraustritt und selbständig wird; die Figur übertrifft die Erfüllung, oder noch eigentlicher: die Erfüllung dient dazu, die Figur noch wirkungsvoller hervortreten zu lassen." „Was uns eigentlich bewegt, ist nicht, daß Gott sie (Farinata und Cavalcante) verdammt hat, sondern, daß der eine ungebrochen ist, und daß der andere so schneidend um seinen Sohn und um das süße Licht klagt; die schreckliche Lage ihrer Verdammnis dient gleichsam nur als Mittel, die Wirkung dieser ganz irdischen Bewegungen zu steigern." Zwar seien alle die Gestalten und Ereignisse, die Dante in seinem Gedicht erscheinen läßt, „fest eingefügt in die göttliche Ordnung", aber seine „große Kunst treibt es so weit, daß die Wirkung ins Irdische umschlägt, und in der Erfüllung die Figur den Hörenden allzusehr ergreift; das Jenseits wird zum Theater des Menschen und seiner Leidenschaften". Dante läßt „die ganze geschichtliche Welt, und innerhalb derselben grundsätzlich jeden Menschen, der ihm in den Wurf kommt, in dem figuralen Rahmen lebendig werden".

[1] S. 185 ff. [2] S. 191 f.

Indem er das tut, erfüllt er „die Forderung", die von Anfang an die „der jüdisch-christlichen Geschehensdeutung" war. Dabei aber wird die göttliche Ordnung und das Gebundensein der von Dante geschilderten Menschen in sie „nur bewußt als ein Schauplatz, dessen Unwiderruflichkeit die Wirkung ihres in all seiner Kraft erhaltenen Menschentums noch steigert". In der sich daraus ergebenden „unmittelbaren und bewundernden Teilnahme am Menschen wendet sich die in der göttlichen Ordnung gegründete Unzerstörbarkeit des ganzen, geschichtlichen und individuellen Menschen *gegen* die göttliche Ordnung; sie macht sie sich dienstbar und verdunkelt sie; das Bild des Menschen tritt vor das Bild Gottes."

So „verwirklichte Dantes Werk das christlich-figurale Wesen des Menschen und zerstörte es in der Verwirklichung selbst; der gewaltige Rahmen zerbrach durch die Übermacht der Bilder, die er umspannte." Es geschieht nun, daß „die Menschen sich selbst sehen und erkennen"[1]. Die „volle Beherrschung der irdischen Wirklichkeit ist gewonnen" und damit der Realismus verwirklicht. Eben damit ist aber die „figurale Einheit der irdischen Welt" zerstört. Denn die ewige „Ordnung", in die die Wirklichkeit in ihrer sinnlichen Vielfalt gefaßt war, „ist nun verloren"[2].

## IV

Man muß bei diesen letzten Sätzen bedenken, daß sie nicht die Absicht meinen, von der Dante sich in seinem Realismus leiten ließ, sondern es ist in ihnen von der Wirkung die Rede, die dieser „erstaunliche, ja paradoxe" Realismus auf die Hörer des Danteschen Gedichtes hat oder jedenfalls haben kann. Aber nicht nur auf die Hörer. Diese Wirkung ist nicht an dieses Gedicht gebunden, sondern sie geht weiter. Und zwar durch die Sprache. Auerbach sagt von der Sprache Dantes, sie sei, wenn man sie mit der vergleiche, die es vor ihr gab, „nahezu ein unbegreifliches Wunder". Dantes Ausdruck habe „gegenüber all den Früheren, unter denen doch große Dichter waren, so unvergleichlich mehr Reichtum, Gegenwart, Kraft und Biegsamkeit, er kennt und verwendet so unvergleichlich mehr Formen, er faßt die verschiedensten Erscheinungen und Inhalte mit so unvergleichlich sicherem und festerem Griff, daß man zu der Überzeugung gelangt, dieser Mensch habe die Welt durch seine Sprache neu entdeckt"[3]. Und diese realistisch-geschichtliche Welt, die Dante durch seine Sprache neu entdeckt hat, sie wird nun, da seine Sprache ja nicht bei ihm bleibt, sondern mehr

[1] S. 194 ff. [2] S. 220. [3] S. 177.

oder weniger, früher oder später in die allgemeine Sprache eingeht, auch in dieser gegenwärtig; sie ist überall zugänglich und gegenwärtig, wo diese von Dante bereicherte und geprägte Sprache gesprochen wird. Wie es keiner besonderen bewußten Aneignung dieser Sprache bedarf – mehr und mehr spricht „man" sie, wie „man" das sieht, was bis dahin kein Mensch gesehen hat, wenn es erst einmal einer gesehen hat –, so bedarf es auch nicht mehr einer bewußten und außerordentlichen Wahrnehmung dieser von Dante entdeckten realistischen Welt, nachdem sie einmal in die Sprache eingegangen ist.

Anders ist es indessen mit der figuralen Einheit der Welt und mit ihrer göttlichen Ordnung, die allein in der figuralen Struktur des irdischen Geschehens gegeben ist. Zwar kann es nicht anders sein, als daß auch sie in der Sprache gegenwärtig ist, durch die Dante die realistische Welt entdeckt hat. Aber insofern Dantes Sprache von ihr spricht, geht sie nicht ohne weiteres in die allgemeine Sprache ein, die „man" spricht. Oder insofern sie es doch tut, wird sie „leer", sie wird mehr oder weniger zur Formel. Denn die göttliche „Ordnung" und die in ihr begründete „figurale Einheit" der Welt ist nicht etwas, was „man" sehen kann, wenn erst einmal einer es gesehen und darauf gezeigt hat. Man kann sie auch nicht von der in ihrer „sinnlichen Vielfalt" neu entdeckten und beherrschten und allgemein zugänglich gewordenen irdischen Wirklichkeit aus erschließen. Denn indem die „Erfüllung" dazu gedient hat, „die Figuren wirkungsvoller hervortreten zu lassen", ist ja das „figurale" Wesen der irdischen Erscheinung zerstört. Sie sind selbständig geworden, und darum ist in ihnen auch keine Erkenntnis der Wirklichkeit mehr möglich, deren Figura sie waren. Denn wo in der Weise gesehen wird, in der „man" nun die realistische Vielfalt der irdischen Wirklichkeit sieht, da wird nicht mehr geglaubt. Die „göttliche Ordnung" aber und ebenso das „figurale" Wesen der irdischen Welt, in dem allein diese ihre Einheit hatte, kann nur geglaubt werden. Das ist der Grund, weshalb der „frühe Humanismus" – AUERBACH zeigt es sehr eindrücklich an Boccaccio – „der Wirklichkeit des Lebens gegenüber keine konstruktiv ethische Kraft besitzt; er senkt die Realistik wieder in die mittlere, unproblematische und untragische Stillage, die ihr in der klassischen Antike als äußerste Grenze nach oben zugeordnet war, und setzt, genau wie dort auch, als ihr Hauptthema, ja fast als einziges, die Erotik." „Boccaccio verzichtet, sobald er die gesamte vielfältige Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens darstellen will, auf Einheit des Ganzen: er schreibt ein Novellenbuch, in dem vieles nebeneinander steht, zusammengehalten nur durch den gemeinsamen Zweck der gebildeten Unterhaltung." Seine

Realistik ist ohne „politische, gesellschaftliche, geschichtliche Probleme, die Dantes Figuralismus vollkommen durchdrang und in die alltäglichste Wirklichkeit einschmolz“[1].

Die Klärung unserer Frage nach dem abendländischen Geschichtsdenken, für die das Buch Auerbachs so gute Hilfe leistet wie wenige sonst, macht es notwendig, daß wir versuchen, jenes paradoxe Faktum zu verstehen, daß „die christliche Figuraldeutung“, indem sie „in Dantes Komödie den menschlich-tragischen Realismus verwirklicht hatte“ – und zwar in der Erfüllung der Forderung, die von Anfang an die der jüdisch-christlichen Geschehensdeutung war –, „selbst zerstört worden war“[2]. Den Grund für diesen überraschenden Sachverhalt zu verstehen, ist um so notwendiger, als die Figuraldeutung für die Theologie und überhaupt für die überkommene Gestalt des christlichen Denkens im großen und ganzen bis auf den heutigen Tag die Art und Weise geblieben ist, wie man die biblische Geschichte oder die „Heilsgeschichte“ und die Beziehungen des irdisch-geschichtlichen Lebens auf sie zu verstehen versucht. Man wird ihrer freilich nicht mehr recht froh und hat im allgemeinen kein gutes Gewissen zu ihr. Denn da jener zuerst von Dante verwirklichte Realismus im abendländischen Denken immer weiter ausgebildet wurde und in ihm nicht wieder zu unterdrücken ist, so schwankt man in einer quälenden Haltlosigkeit zwischen den beiden Alternativen, entweder sich zu diesem geschichtlichen Realismus zu bekennen, wodurch dann aber – wie wir schon sahen – aus der biblischen Geschichte so etwas wie „alte Sagen“ werden, zu denen eine wirklich lebendige geschichtliche Beziehung nicht mehr möglich ist. Man hilft sich dann mit symbolischen oder spekulativen Deutungen der biblischen Geschichte, die aber nicht anders als willkürlich sein können und die außerdem den Realismus der irdischen Geschichte erheblich anschlagen, zu dem man sich doch im übrigen bekennt. Oder man hält an der Wirklichkeit der biblischen Geschichten fest, vermag dann aber, ähnlich wie schon der „kreatürliche“ Realismus des Mittelalters, von dem noch zu sprechen sein wird, bei aller Schätzung der überkommenen bürgerlichen, aber lediglich diesseitigen Ordnung des irdischen Lebens, den Menschen selbst und seine geschichtliche Wirklichkeit kaum oder nur mit den allerschwierigsten Künstlichkeiten ernst zu nehmen. Es liegt auf der Hand, daß man dabei mit dem geschichtlichen Realismus in den schwersten Konflikt gerät. Denn da man in der von ihm entdeckten Welt lebt, kann man sich ihm nicht entziehen, auch wenn man sich noch so blind stellt.

[1] S. 220. [2] S. 223 und 195.

Wir erinnern uns, daß die Figuraldeutung ihren Ursprung in der eigentümlichen „Hintergründigkeit" der biblischen Geschichten hat, in der diese, wie AUERBACH sagt, „nach grübelnder Vertiefung und Ausdeutung verlangen". Denn was sich in ihnen ereignet, hat nicht die runde, in sich selbst geschlossene und sich selbst genügende Wirklichkeit wie etwa die Erzählung der Odyssee, sondern verborgen und doch deutlich wahrnehmbar hat es, im durchaus irdisch alltäglichen Geschehen, Teil an dem ewigen Handeln Gottes mit der Welt. Wenn das Alte Testament – wie übrigens ebenso das Neue Testament – Weltgeschichte gibt[1], dann heißt das nicht nur, daß es so etwas wie einen Abriß der Weltgeschichte gebe, sondern daß alles, was in ihm berichtet wird, von weltgeschichtlicher Trächtigkeit ist. Und nicht nur das. Alles irdisch-menschliche Geschehen gerät unter diesen Aspekt: alles hat teil an jenem ewig-göttlichen Handeln, das in der Bibel bezeugt ist[2]. Und dieses hat seine eigentliche Offenbarung und ewig-göttliche Vollendung in der Inkarnation Gottes in Jesus von Nazareth, einem „Menschen niedrigsten gesellschaftlichen Ranges", der sein Leben „zwischen niedrig alltäglichen Menschen und Verhältnissen" lebt[3]. Wo immer das Bild dieses Menschen und seiner Geschichte lebendig war und alles menschlich-irdische Geschehen von ihm aus figural gedeutet wurde, da bewirkt diese Figuraldeutung den Realismus, in dem die „Vereinigung von Alltäglichkeit und tragischem Ernst"[4] und, wie wir hinzufügen möchten, ein wahrhaft geschichtliches Verständnis der menschlichen Existenz möglich wurde, wie sie nicht nur der antiken Literatur, sondern überhaupt dem Denken der Antike schlechthin unzugänglich war.

Nun muß man aber bedenken, daß das ewig-göttliche Geschehen, auf das hin jene Figuraldeutung geübt wurde, nicht nur in dem „Menschen niedrigsten gesellschaftlichen Ranges" gesehen wurde, der am Kreuz den Tod des gemeinen Verbrechers starb, sondern zugleich in ihm als dem auferstandenen Gottessohn, der am jüngsten Tage die Welt richten wird. Und hier wird in einer sehr eigentümlichen Weise jene Gefahr akut, von der wir schon einmal sprachen: daß nämlich die Figuraldeutung zu einer Entgeschichtlichung der in ihr gedeuteten Vorgänge führt. Und zwar bedroht diese Gefahr nicht nur die irdisch-menschlichen Vorgänge, sondern ebenso auch das ewig-göttliche Handeln. Diese Gefahr war um so größer, als in der altkirchlichen Theologie das göttlich-ewige Geschehen nicht geschichtlich, sondern mit den Mitteln der spätantiken Philosophie meta-

---

[1] S. 21. [2] S. 19. [3] S. 47. [4] S. 268.

physisch verstanden wurde[1]. Je stärker dieses metaphysische oder, wie wir im Blick auf die mittelalterliche kirchliche Praxis auch sagen können, sakramental-institutionsmäßige Verständnis des göttlichen Geschehens wurde, um so größer wurde die Entfernung zwischen ihm und dem in Gang gekommenen Realismus.

## V

Dieses Verständnis des göttlichen Geschehens hat denn auch schon im frühen Mittelalter auf den Realismus eine erheblich retardierende Wirkung gehabt. Diese zeigt sich in einer eigentümlichen Verengung und geschichtlichen Erstarrung der irdischen Welt, die im Widerspruch steht zu der figuralen Auffassung des irdischen Geschehens. Deren ursprüngliche Wirkung „war alles andere als Erstarrung und Verengung; die Verborgenheit Gottes und zuletzt seine Parusie, die Inkarnation in ein beliebig-alltägliches Leben, hatte . . . eine dynamische Bewegung der Lebensanschauung, einen Pendelausschlag im Moralischen und im Soziologischen hervorgerufen, die weit über das Maß klassisch-antiker Werdens- und Lebensnachahmung hinausgingen"[2]. Dadurch war auch, wie wir schon hörten, etwas wahrnehmbar geworden, was außerhalb der „Grenzen des antiken Geschichtsbewußtseins" lag, ohne dessen Erkenntnis es aber keine echte Erfahrung der Geschichte gibt. Nämlich die „Kräfte, die den geschichtlichen Bewegungen zugrunde liegen". Diese offenbaren sich aber „gerade in den geistigen und ökonomischen Verhältnissen des alltäglichen Lebens"; sie sind „nur das Ergebnis oder letzte Resultat von Veränderungen der alltäglichen Tiefe"[3]. Gerade die „alltägliche Tiefe" ist jedoch der antiken Realistik unzugänglich. Das alles ist anders bei der biblischen Geschichtsauffassung. Indem aber in ihr „geschichtliche Kräfte" bewußt gemacht werden, ist in ihr auch die Erkenntnis der Verantwortung des Menschen für die Welt und ihre Geschichte erwacht. Und zwar ist es vor allem der Begriff der Sünde, wie er in der Bibel verstanden wird, in dem sich diese Erkenntnis als eine die ganze Existenz des Menschen erfassende ausdrückt[4]. Erst in dieser Verantwortung ist die Erkenntnis der Geschichtlichkeit der Welt wie der des Menschen selbst möglich geworden. Denn erst durch sie wird die Welt im eigentlichen Sinne zu der des Menschen, gerät sie „im ganzen

---

[1] Vgl. hierzu meine Schriften „Entmythologisierung und Kirche" 2. Aufl. S. 43 und „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit" S. 107.

[2] S. 119 f. [3] S. 40.

[4] Vgl. hierzu meine Schrift „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit" S. 35 ff.

in Bewegung" und wird „das mitten im Alltäglichen sich abspielende Zeitgeschehen . . . revolutionäres Weltgeschehen"[1].

Macht man sich diese Zusammenhänge klar, so versteht man auch, warum jener „formelhaften Festlegung der Erlösungsfiguren"[2], die mit dem sakramental-institutionsmäßigen Verständnis des göttlichen Geschehens zusammenhängt, die geschichtliche Erstarrung der irdischen Welt und des Menschen entspricht. Es ist das Wesentliche dieser Erstarrung getroffen, wenn AUERBACH sagt, daß „alle Ordnungen des Lebens, und auch die Ordnung des Jenseitigen, eindeutig, unverrückbar, formelhaft festgelegt sind". Nichts Grundsätzliches ist fraglich. Die Menschen „leben in sicherem Vertrauen innerhalb der starr gefügten, engräumigen Setzung, in der die Pflichten des Lebens, ihre Verteilung nach Ständen . . ., das Wesen der überirdischen Kräfte und das Verhältnis der Menschen zu ihnen in einfachster Weise geregelt sind." „Problematik oder gar Tragik können kaum entstehen; es gibt keine Konflikte, die den Namen des Tragischen verdienen." In dieser Welt „steht alles fest, weiß und schwarz, gut und böse, und bedarf keiner Erforschung oder Begründung mehr; es gibt wohl Versuchung, aber keine Problematik. Auf der einen Seite steht der Dienst Gottes, der von der Welt fort und zur ewigen Seligkeit – auf der anderen das natürliche Leben in der Welt, das ‚zu großer Trauer' führt." Es geht darum in dieser Welt nur um „eine einzige, schon im voraus beantwortete Frage, auf die der Mensch nur die richtige Antwort zu geben braucht; er weiß, auf welchem Wege er zu gehen hat, oder vielmehr es ist nur ein Weg offen, andere gibt es gar nicht; er weiß auch, daß ihm ein Kreuzweg begegnen wird; er weiß schließlich, daß er dann rechts zu gehen hat, obgleich der Versucher ihn nach links verlocken wird"[3].

AUERBACH bezeichnet den Realismus, der auch in der Literatur dieser Epoche zu finden ist, als „ständischen". Es ist die Welt des höfischen Rittertums, die den Rahmen hergibt für die Wirklichkeit, in der das menschliche Leben gelebt und gesehen wird. Von dieser Welt gilt nicht mehr, daß sie „in Bewegung" ist, vielmehr ist sie eng und auf sich selbst beschränkt. Es ist darum auch in dem Bild, das in der zeitgenössischen Welt von ihr gegeben wird, nichts zu spüren von einer „vertieften Anschauung von der Zeitwirklichkeit auch nur des Ritterstandes"[4]. Das heißt, daß man die ständische Welt als ein für allemal gegeben hinnimmt, ohne die Nötigung zu empfinden, nach ihrer Herkunft zu fragen. Damit hängt zusammen, daß wieder wie in der antiken Literatur „die Trennung der Bezirke des heldenhaft Erhabe-

[1] S. 49. [2] S. 109. [3] S. 111 ff. [4] S. 135.

nen und des alltäglich Praktischen völlig selbstverständlich ist"[1]. Und zwar so, daß die Trennung „zwischen dem Bedeutenden, Bedeutungsvollen und Hohen einerseits und dem Niedrig-Grotesk-Komischen andererseits" zusammenfällt mit der „ständischen Trennung". So gibt es in diesem Realismus zwar „ein sehr reiches und würziges Lebensbild eines einzigen Standes", er läßt aber die Menschen anderer Schichten nur „gelegentlich als bunte, meist als komische oder groteske Staffage auftreten"[2]. Der höfisch-ritterliche Roman hat mit seiner „weiten und langdauernden Ausstrahlung auf den literarischen Realismus einen bedeutenden, und zwar einen einschränkenden Einfluß geübt". Die „Vorstellung, daß das Edle, Große und Bedeutende in der gemeinen Wirklichkeit nichts zu suchen habe", ist, wie wir schon hörten, von da aus „in Europa überaus wirksam" gewesen[3].

Neben diesem „ständischen" Realismus beginnt in den Mysterienspielen des Mittelalters „ein Realismus gröberen Kornes zu wuchern". Auerbach zählt einige Mysterienszenen auf, deren Realismus zu dem „kreatürlichen" Realismus des späteren Mittelalters hinführt[4]. Dieser wird dann besonders sichtbar in den Predigten, die „zugleich auf die roheste Weise volkstümlich, auf kreatürliche Weise realistisch und auf biblisch-figural-interpretierende Weise gelehrt und erbaulich" sind[5]. Auch dieser „kreatürliche Realismus" hat seinen Ursprung in der christlichen Figuralanschauung. „Die mit der Heilsgeschichte verknüpfte Modellvorstellung von Christi Passion" führte dazu, „das dem Leiden und der Vergänglichkeit Unterworfene am Menschen stark herauszuheben." Unter dem Kleid des Ständischen, dem, wie wir sahen, im Mittelalter eine beträchtliche Bedeutung zukam, „steckt nichts als das Fleisch, welches Alter und Krankheit schänden, Tod und Verwesung zerstören werden"[6]. „Das mittlere alltägliche Leben, mit seinen sinnlichen Freuden, seinen Plagen, seinem Verfall durch Alter und Krankheit, seinem Ende ist selten so eindringlich dargestellt worden wie in dieser Epoche (des späteren Mittelalters), und die Darstellungen haben einen Stilcharakter, der sich nicht nur, wie es selbstverständlich ist, vom antiken, sondern auch von dem der realistischen Kunst des früheren Mittelalters deutlich abhebt."[7] Für unseren Zusammenhang ist es wichtig, daß die Realistik dieser Zeit gegen das Ende des Mittelalters hin „unfähig ist zu einer konstruktiven Gesinnung, sie hat auch nicht den Willen dazu; sie schöpft die Wirklichkeit des Bestehenden und im Bestehen selbst Vergehenden

[1] S. 122. [2] S. 130 f. [3] S. 137 f. [4] S. 155 ff.
S. 257 f. [6] S. 238 f. [7] S. 240.

aus, sie schöpft sie aus bis auf den Grund, so daß die Sinne und das von ihnen erregte Gefühl das unmittelbare Leben zu kosten bekommen, und will nichts weiter"[1]. Und wenn AUERBACH von ihr sagt, daß sie „keinerlei neue, die irdische Welt gestaltende Gesinnung hat", und „sie kaum bemerkt, wie bedeutende Veränderungen sich in der Struktur des Lebens vollziehen"[2], so heißt das, daß diese Realistik des späten Mittelalters aufgehört hat, geschichtlich zu sein. Mit anderen Worten: in ihr ist die „ursprüngliche Wirkung der jüdisch-christlichen Gestaltung alles Geschehenen", in der „die Verborgenheit Gottes und ... die Inkarnation in ein beliebig-alltägliches Leben ... eine dynamische Bewegung der Lebensanschauung"[3] und das heißt die Vergeschichtlichung der menschlichen Existenz hervorgerufen hatte, nicht mehr lebendig.

## VI

Wir sind mit dem, was wir zuletzt über den „kreatürlichen" Realismus gesagt haben, bereits über die Zeit Dantes hinausgegangen. Es war unsere Absicht, ein Verständnis jenes überraschenden Faktums zu gewinnen, daß die christliche Figuraldeutung, in der der „ernste" Realismus des abendländisch-christlichen Denkens seinen Ursprung hat, in dem Augenblick seiner Verwirklichung zerstört wurde. In dem Augenblick also, in dem „bei Dante die figurale Einheit der irdischen Welt ... volle Beherrschung der irdischen Wirklichkeit gewonnen hatte"[4]. Wir wiesen schon darauf hin, daß das ewig-göttliche Geschehen, aus dem die Figuraldeutung ihre Geschichtsträchtigkeit empfing, der biblischen Verkündigung nicht nur in dem „Menschen niedrigsten Gesellschaftsranges" und in seinem Kreuzestod gegenwärtig ist, sondern zugleich in dem Gottessohn, der der Weltenrichter ist. Nun fehlt dieses Zweite gewiß nicht in der Figuraldeutung, aber es war durch deren eigentümliches Wesen der Gefahr ausgesetzt, seine Wirklichkeit zu verlieren. Und diese Gefahr wurde, wie wir schon sagten, im höchsten Grade akut durch das von der altkirchlichen Theologie herbeigeführte, metaphysische oder sakramental-institutionelle Verständnis des ewig-göttlichen Geschehens. Als nun, wie es bei Dante geschah, durch die figurale Deutung die „volle Beherrschung der irdischen Wirklichkeit" und damit ein gewisser Grad oder, wenn man lieber will, der Beginn der Vergeschichtlichung dieser Wirklichkeit gewonnen war, da war von dieser Geschichtlichkeit aus ein lebendiges Verständnis des ewig-göttlichen Geschehens und der

[1] S. 247. [2] S. 249. [3] S. 119. [4] S. 220.

in ihm „figurierten“ Einheit der irdischen Welt nur noch schwer möglich. Das aber bedeutete, daß die realistisch verstandene Welt sich mehr und mehr selbst überlassen war: „Die Beherrschung der Wirklichkeit in ihrer sinnlichen Vielfalt blieb errungen, aber die Ordnung, in die sie gefaßt war, ist nun verloren“ [1]. Und so konnte es im Lauf der weiteren Entwicklung nicht anders geschehen, als daß die Realistik sich „von dem Dienst am christlich-universalen Ordnungsgedanken“, damit aber auch aus der mit diesem gegebenen Geschichtlichkeit löste und sie zum Selbstzweck wurde. Zwar hat die „Kreatürlichkeit“, wie sie ursprünglich vom „kreatürlichen“ Realismus gesehen wird, die Beziehung auf die „göttliche Ordnung“ noch nicht verloren, „allein der Akzent hat sich verschoben, er fällt weit stärker auf das irdische Leben, und dieses wird weit auffälliger, weit wirksamer gegen den irdischen Verfall und den irdischen Tod abgesetzt als gegen das ewige Heil“. Und schließlich versteht man von hier aus auch, daß diese Realistik „arm an Gedanken ist, unfähig zu einer konstruktiven Gesinnung“ [2]. Das aber heißt: unfähig zu geschichtlicher Verantwortung.

Mit der Renaissance beginnt eine völlig neue Art von Realismus zu entstehen. Das wird besonders deutlich bei Rabelais, dessen Realismus seine besondere Bedeutung darin hat, daß er, obwohl fast alle seine Stilelemente im einzelnen „aus dem späten Mittelalter bekannt sind“, „der mittelalterlichen Gesinnung geradezu entgegengesetzt ist“. Der ständische, wie überhaupt jeder „feste Rahmen einer Gesamtordnung“ wird von ihm durchbrochen. Er lockt „den . . . Leser durch den Wirbel der Erscheinungen auf das große Meer der Welt, in dem man frei, und auch auf jede Gefahr, schwimmen kann. . . . Wohl ist er gewiß nicht mehr im kirchlichen Sinne gläubig; aber er ist sehr weit entfernt davon, sich so wie ein Aufklärer der späteren Zeit auf bestimmte Formen des Unglaubens festzulegen.“ Sein Realismus ist von jedem früheren dadurch unterschieden, daß ihm alles an der Darstellung des sich selbst in der Kraft seiner Sinnlichkeit genügenden irdischen Lebens liegt. Darum hat „seine kreatürliche Behandlung des Menschen nicht mehr, wie die entsprechende Realistik des ausgehenden Mittelalters, die Kläglichkeit und Vergänglichkeit des Leibes und des Irdischen überhaupt zum Grundton“, sondern sie gilt dem „vitalistisch-dynamischen Triumph der Leiblichkeit und ihrer Funktionen. Bei Rabelais gibt es keine Erbsünde und kein Jüngstes Gericht mehr, und also auch keine metaphysische Todesfurcht“ [3]. Man kann darum bei ihm nicht eigentlich von einem „ernsten“ Rea-

[1] ebd. [2] S. 247. [3] S. 262 f.

lismus sprechen, in dem „Alltäglichkeit und tragischer Ernst" miteinander verbunden sind. Denn die „Tiefe des Gefühls oder die große Tragik ist schon durch den grotesken Rahmen ausgeschlossen"[1]. Wohl aber liegt ein Ernst „in der mit allen Möglichkeiten schwangeren, jedes wirkliche und überwirkliche Experiment wagenden Entdeckerfreude, die seiner Zeit, der ersten Hälfte des Renaissancejahrhunderts, eigentümlich war"[2]. Es ist, wie wir im Blick auf das uns beschäftigende Problem des abendländischen Geschichtsdenkens sagen können, der „Ernst", der es wagt, sich der Zukünftigkeit des Weltgeschehens ohne jede Vorwegnahme durch irgendwelche dogmatische Vorstellungen auszusetzen.

Das trifft in noch höherem Maße auf die Gesinnung zu, in der Michel de Montaigne, wie er selbst zu Anfang des zweiten Kapitels des dritten Buches der *Essais* sagt, als erster den Versuch unternimmt, sich selbst in seinem gesamten Wesen, nicht als Grammatiker oder Dichter oder Jurist zu erforschen. Also nicht, wie die Schriftsteller es tun, in einer speziellen, erworbenen Fähigkeit, nicht in irgendeiner vorgegebenen und vorbestimmten Form, auch nicht, weil sein Leben besonders reiches Material dazu hergibt. Alle diese Verfahrensweisen „verkleiden, vereinfachen, versystematisieren ihn, so daß seine Wirklichkeit verloren geht". Er will „ein niedriges, glanzloses Leben" erforschen, weil es erstens als sein eigenes ein Gegenstand ist, wie „noch nie ein Mensch einen Gegenstand besser verstanden und gekannt hat als ich diesen, den ich zu behandeln unternommen habe; in ihm bin ich der gelehrteste Mensch". Und weil es zweitens als ein beliebiges nicht von vornherein in irgendwelche festen Schemata eingeordnet ist. Denn das menschliche Wesen, die *humaine condition,* „geht sogleich verloren, sobald man es aus der jeweiligen Zufälligkeit loslöst"[3].

Aus diesem Grunde hat Montaigne „ein gewisses Mißtrauen gegen die Historiker. Er findet, daß sie die Menschen allzu ausschließlich in außergewöhnlichen und heroischen Lagen vorführen, und daß sie allzu schnell geneigt sind, von den Charakteren ein festes und einheitliches Bild zu geben". Pour juger d'un homme, il faut suivre longuement et curieusement sa trace (Essai 2, 1)[4]. Montaigne wünscht darum, „das alltägliche, gewöhnliche und spontane Verhalten der Menschen zu erfahren": Ils laissent là les choses et s'amusent à traicter les causes: plaisans causeurs! La cognoissance des causes appartient seulement à celuy qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaictement plein

[1] S. 268. [2] S. 270. [3] S. 284 und 272. [4] S. 287.

selon notre nature, sans en penetrer l'origine et l'essence. . . . Ils commencent ordinairement ainsi: Comment est ce que cela se faict? Mais se faict il? faudroit il dire . . . (3, 11)[1]. Es charakterisiert die große Unvoreingenommenheit, mit der Montaigne jeglicher Wirklichkeit begegnet, wenn er die ignorance als seine maistresse forme bezeichnet. Es ist das, wie er sagt, eine ignorance forte et genereuse (3, 11), „die er höher schätzt als alles Sachwissen, zu deren Erwerb mehr Wissen gehört als zum Erwerb der Wissenschaft. Sie ist nicht nur ein Mittel, ihm den Weg frei zu machen für die Erkenntnis, auf die es ihm ankommt, die Selbsterkenntnis, sondern sogar ein unmittelbarer Weg, das zu erreichen, was das letzte Ziel seiner Untersuchung ist, nämlich richtig zu leben: le grand et glorieux chef d'œuvre de l'homme, c'est vivre à propos (3, 13)"[2].

Es ist wohl schon aus diesen wenigen Sätzen klar geworden, daß hier, bei Montaigne, ein „ernster" Realismus von völlig neuer Art beginnt. Von der christlichen „figuralen Einheit" der Welt, in der ein „ernster" Realismus ursprünglich möglich war, ist hier nichts mehr vorhanden. „Das irdische Leben ist nicht mehr die Figur des jenseitigen." Montaigne fühlt wohl, so meint Auerbach, daß sein „kreatürlicher Realismus ohne die vorausgehende christliche, insbesondere die spätmittelalterliche Vorstellung vom Menschen nicht denkbar" ist. Aber „er kann es sich nicht mehr gestatten, das Hier um eines Dort willen zu verachten und zu vernachlässigen. Das irdische Leben ist das einzige, welches er besitzt; er will es auskosten; car enfin c'est nostre estre, c'est nostre tout (2, 3)"[3]. Dieser neu gewonnene Realismus machte es Montaigne, „trotz der genauen und dauernd gepflegten Kenntnis der antiken Kultur", unmöglich, sich „einfach in die Anschauungen und Verhältnisse" zurück zu versetzen, „in welchen seinesgleichen zur Zeit Ciceros oder Plutarchs gelebt hatte". In einer erstaunlichen Klarheit sieht er vielmehr das Problem, das für den modernen Menschen das Entscheidende seiner ganzen Existenz geworden ist: „Das Problem der Selbstorientierung des Menschen; die Aufgabe, sich ohne feste Stützpunkte in der Existenz Wohnlichkeit zu schaffen. Bei ihm zum ersten Male wird das Leben des Menschen, das beliebige eigene Leben als Ganzes, im modernen Sinne problematisch". Es ist das Besondere und, wie mir scheint, in unserem Zusammenhang das eigentlich Bedeutende an Montaigne, daß er dabei nicht „über das Problematische hinaus und bis zum Tragischen" vorgedrungen ist. Er hat ein sehr deutliches Gefühl von der durch den Realismus errungenen Freiheit und der mit ihm verbundenen Un-

[1] S. 284 f. [2] S. 278 f. [3] S. 295.

gesichertheit der menschlichen Existenz in der Welt[1]. Und insofern meldet sich bei ihm, auch wenn er noch nicht ausdrücklich darüber reflektiert, ein wesentliches Element des modernen Geschichtsdenkens, das freilich in diesem immer wieder verdeckt worden ist. Diese Ungesichertheit der menschlichen Existenz in der Welt hat ihren Grund darin, daß die Welt im Begriff ist, ohne allen Vorbehalt als geschichtliche erkannt zu werden.

## VII

Der Realismus, wie er während des Mittelalters ausgebildet war, hatte sein Eigentümliches darin, daß durch die christlich-figurale Betrachtungsweise die Ausbildung einer eigenständigen Tragik der menschlichen Existenz unmöglich war. „Über allen noch so ernsten Ereignissen des irdischen Verlaufs stand die überragende und alles umfassende Würde eines einzigen Ereignisses, der Erscheinung Christi, und alle Tragik war nur Figur oder Abglanz eines einzigen Ereigniszusammenhangs, in den sie notwendig einmündete: des Zusammenhangs Sündenfall, Geburt und Leiden Christi, Weltgericht. Damit hängt zusammen die Verlegung des Schwerpunkts aus dem irdischen Leben in ein jenseitiges, so daß die Tragödie niemals hier zu Ende ging.“ Wir sprachen schon davon, wie seit der Verwirklichung, die der „ernste“ Realismus bei Dante fand, die figurale Mächtigkeit des in der Erscheinung Christi offenbar gewordenen ewig-göttlichen Geschehens abnahm. Und so geschah es, daß „im Laufe des 16. Jahrhunderts fast überall in Europa sich die christlich-figurale Rahmenvorstellung lockerte; der Ausgang zum Jenseits, obwohl nur selten völlig aufgegeben, verlor an Sicherheit und Eindeutigkeit“[2]. Damit war die Möglichkeit gegeben, daß die Tragik, die „im Mittelalter in der Tragödie Christi beschlossen“ war, „nun als persönlichste des Einzelnen“ hervorbrach; „und zwar, im Vergleich zur Antike, weit weniger eingedämmt durch überlieferte Vorstellungen von den Grenzen des Schicksals, der Erde, der Naturkräfte, der politischen Formen und des inneren menschlichen Wesens“[3]. Denn gemäß der Tatsache, daß in der Antike das menschliche Leben in einer in sich geschlossenen Welt und darum in den ewigen vorgegebenen Ordnungen des Kosmos und der Polis, also in einer im eigentlichen Sinne ungeschichtlichen Welt, gelebt wurde, geschah die Tragik „überwiegend in der Form des Glückswechsels, der von außen und oben über den Menschen hineinbricht“. Diese Tragik entstammt nicht eigentlich dem indivi-

[1] S. 296. [2] S. 303 f. [3] S. 296.

duellen Charakter und der eigenen Geschichte des Helden, sondern dem „aktuellen Konflikt", der sich an der vorgegebenen Wirklichkeit und Ordnung ereignet: wie sie im „nationalen Mythos, in einigen wenigen Fällen (in) der nationalen Geschichte" in Erscheinung traten. „In der elisabethanischen, der ersten eigentümlich modernen Form der Tragödie, macht sich dagegen der besondere Charakter des Helden als Quelle seines Schicksals weit stärker geltend." Und darum ist er in ihr, „zumal bei Shakespeare, weit genauer und mannigfaltiger ausgebildet als in der antiken, und er hat an der Gestaltung des Schicksals aktiveren Anteil"[1].

Hiermit hängt aufs engste eine Erscheinung zusammen, die AUERBACH das „perspektivisch-geschichtliche Bewußtsein" nennt. Das ist ein Bewußtsein, in dem man, wie z. B. im Humanismus, weiß, daß „die Ereignisse der antiken Sage und Geschichte, und auch die der Bibel, nicht nur durch Zeitablauf, sondern auch durch die völlige Verschiedenheit der Lebensbedingungen von der eigenen Epoche getrennt sind. Der Humanismus, mit seinem Programm der Erneuerung antiker Lebens- und Ausdrucksformen, schafft zunächst eine historische Tiefensicht, wie sie keine uns bekannte frühere Epoche in diesem Maße besessen hatte: er sieht die Antike in historischer Tiefe, und gegen sie abgehoben die dunklen Zeiten des dazwischen liegenden Mittelalters." Zur Ausbildung und Stärkung dieses „geschichtlichen Perspektivismus" haben, wie sich ohne weiteres versteht, die großen Entdeckungen wesentlich beigetragen, „die den kulturgeographischen Horizont und damit die Vorstellungen möglicher menschlicher Lebensformen mit gewaltigem Stoß erweiterten". Dadurch verändert sich aber auch „die Wirklichkeit, in der die Menschen leben, sie wird breiter, reicher an Möglichkeiten und grenzenlos; damit verändert sie sich auch in demselben Sinne, sobald sie Gegenstand der Darstellung wird. Der jeweils dargestellte Lebenskreis ist nicht mehr der einzig mögliche oder Teil des einzig möglichen, fest umgrenzten."[2] Dieses geschichtlich-perspektivische Bewußtsein ist „in der elisabethanischen Tragödie und insbesondere bei Shakespeare selbstverständlich geworden" und hat zur Ausbildung des tragischen Charakters des Helden als „Quelle seines Schicksals" wesentlich beigetragen.

Es ist damit zugleich in der Geschichte des neuzeitlichen Geschichtsdenkens etwas außerordentlich Wichtiges geschehen. Denn es ist dadurch im Menschen das Bewußtsein geweckt, durch eigene Entscheidungen und eigenes Handeln verantwortlich an der Gestal-

[1] S. 304 ff. [2] S. 306 ff.

tung der Geschichte beteiligt zu sein. Bezeichneten wir vorhin das Gefühl der Ungesichertheit der menschlichen Existenz in der Welt, das mit der durch den Realismus errungenen Freiheit eng verbunden ist, als ein wesentliches Moment des neuzeitlichen Geschichtsdenkens, so ist dieses Bewußtsein der verantwortlichen Urheberschaft an der Geschichte ein zweites Moment, das jedoch im Unterschied zu jenem in der weiteren Entwicklung dieses Geschichtsdenkens außerordentlich stark ausgebildet wurde.

Bei Shakespeare äußert sich das geschichtlich-perspektivische Bewußtsein noch auf eine andere, sehr bedeutsame Weise. Wir sprachen schon öfter davon, daß in der Folge der Vollendung des „ernsten" Realismus die „figurale Einheit" des Weltgeschehens mehr und mehr verloren ging. In der elisabethanischen Tragödie ist nach AUERBACH dieser „Überbau des Ganzen" vollends verloren gegangen: „Das Christusdrama ist nicht mehr das allgemeine Drama, es ist nicht mehr das Gefäß, in welches alles Menschenschicksal zusammenfließt; die dramatisierte Historie erhält eine bestimmte menschliche Handlung als Mittelpunkt, gewinnt ihre Einheit aus dieser, und der Weg ist frei für die eigenständig menschliche Tragik." Nun aber wird auch hier „ein dynamisches Bedürfnis nach Selbstorientierung" wach, „ein Wille zum Aufspüren der geheimen Kräfte des Lebens, wobei das Magische und das Wissenschaftliche, das Elementare und das Moralisch-Menschliche miteinander in Beziehung treten; eine ungeheure Sympathetik scheint die Welt zu durchdringen". AUERBACH weist wohl mit Recht auf die Wirkung hin, die hierbei das Christentum dadurch hat, daß es „die menschlichen Probleme (Gut und Böse, Schuld und Schicksal) in einer stärker erregenden, antithetischeren und sogar paradoxeren Weise gefaßt hatte als die Antike". Es blieben infolgedessen „die tiefer erregende Fassung des Problems und die damit zusammenhängenden Vorstellungen von der Natur des Menschen noch lange wirksam", „auch als die Lösung durch das Erbsünde-Erlösungsdrama seine Geltung einzubüßen begann"[1]. Daß das so war, scheint mir seinen Grund darin zu haben, daß der christliche Glaube die „menschlichen Probleme" von allem Anfang an geschichtlich verstanden hat. Die „figurale Deutung", in der das über tausend Jahre geschehen war, ist dahin. Aber die gewaltige innere Bewegung, die dadurch entbunden wurde, ist immer noch lebendig. Und dies, daß die Geschichte sich nicht in einzelnen Geschichten erschöpft, sondern daß ihre innerste Intention die Weltgeschichte ist, das ist das dritte wesentliche Moment des neuzeitlichen Geschichtsdenkens.

[1] S. 310.

Der „universale Zusammenhang der Welt", von dessen Vorstellung, wie AUERBACH mit Recht sagt, Shakespeares „Freude am Ausformen der verschiedensten Lebenserscheinungen" und die „verschwenderische Großzügigkeit der Ökonomie" seiner Stücke inspiriert ist, besteht charakteristischerweise bei ihm nicht in einer ruhenden Welt, wie es die der antiken Tragödie war, sondern in einer „aus den mannigfaltigsten Kräften sich ständig neu erzeugenden". AUERBACH zeigt das sehr eindrücklich an einem scheinbar unbedeutenden Zug der shakespearischen Dichtung. Nämlich an der Bedeutung, die die Sentenz in Shakespeares Stücken hat. In der antiken Tragödie sei diese „zumeist undramatisch". Sie sei „aus den Vorgängen abstrahiert und verallgemeinert, von der Person und ihrem Schicksal losgelöst; in Shakespeares Schauspielen wird das Philosophieren persönlich, erwächst unmittelbar aus der aktuellen Lage des Redenden und bleibt damit verbunden; es ist nicht Ergebnis der aus den Vorgängen gewonnenen Erfahrung, auch nicht wirksame Antwort in der Stichomythie, sondern dramatische Selbstbetrachtung, die den rechten Ort des eigenen Einsatzes sucht oder an seiner Auffindung verzweifelt"[1]. Immer aber hat das tausendfache Geschehen, das Shakespeares Dichtung erfüllt, seine Einheit in einer „schwer in ... Worte zu fassenden, aber doch überall wirksamen Vorstellung eines unablässig sich selbst webenden, sich selbst erneuernden und in all seinen Teilen zusammenhängenden Weltgrundes". Nur so ist es möglich, daß „die tragischen Personen schon hier" – nicht, wie bei Dante, erst im Jenseits – ihre volle Wirklichkeit erreichen, „wenn sie, schwer an Schicksal, reif werden wie Hamlet, Macbeth und Lear". So sind sie „nicht nur eingefangen in dem jeden von ihnen zugefallenen Geschick, sondern alle verbunden als Spieler eines Spieles, das der unbekannte und unergründliche Weltendichter geschrieben hat, und an dem er immer noch schreibt; ein Spiel, dessen eigentliche Bedeutung und Wirklichkeit sie und wir nicht kennen". Shakespeare kann jedoch diese Einheit des Weltgeschehens nur erreichen, indem er auf ein strenges Festhalten am Realismus und damit an der Geschichtlichkeit des Geschehens verzichtet. Nicht nur das „Auftreten von Geistern und Hexen" zeigt das; noch „viel wesentlicher offenbart sich das in der inneren Struktur der Ereignisse, die sehr oft und gerade in den bedeutendsten Stücken nur sprunghaft und abgerissen realistisch sind, und vielfach die Neigung zeigen, ins Märchenhafte oder ins phantastisch Spielende oder ins Überirdisch-Dämonische durchzubrechen"[2]. Das bedeutet

[1] S. 309 ff. [2] S. 313 f.

aber, daß die Einheit des Weltgeschehens, die bei Shakespeare von so konstitutiver Bedeutung für das tragische Geschehen ist, zu guter Letzt durch die Preisgabe der Geschichte erkauft wird.

## VIII

Nach einigen kurzen Bemerkungen über die spanische Literatur des 17. Jahrhunderts, deren Bedeutung für die „Geschichte der literarischen Eroberung der modernen Wirklichkeit" nicht sehr groß sei, wendet sich AUERBACH der französischen Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts zu. Auf ein besonderes Kapitel über den deutschen Realismus des 17. Jahrhunderts hat er, zwar ungern, verzichtet, weil er dazu noch einmal mehr sein Fachgebiet hätte verlassen müssen und weil überdies die Beschaffung der nötigen Quellen in Istambul, wo er sein Buch während des Krieges schrieb, sehr schwierig war. Für unsere Frage nach der Entwicklung des abendländischen Geschichtsdenkens wäre ein solches Kapitel natürlich sehr wichtig; wohl aber wichtiger noch eine Untersuchung des Realismus bei Luther. Zweierlei wäre hier m. E. besonders wichtig. Einmal die Frage, wie sich der „kreatürliche" Realismus, der sich zweifellos auch bei Luther findet, von dem des Mittelalters unterscheidet. Wahrscheinlich würde Luthers Lehre vom Stand, Amt und Beruf hier von wesentlicher Bedeutung sein. Denn durch sie bekommt die „Kreatürlichkeit" des Menschen einen geschichtlichen Charakter. Aber damit das erkannt werden könnte, müßte endlich einmal Luthers Lehre von der Schöpfung untersucht werden. Sein Schöpfungsglaube ist bei weitem nicht so „naiv", wie das meist mit einer seltsamen Selbstverständlichkeit angenommen wird. Ebenso wichtig aber wie dieser „kreatürliche" Realismus scheint mir, daß Luther die Offenbarung und ihr Geschehen von jenem metaphysischen Verständnis befreit hat, das durch die Theologie der alten Kirche zur unbestrittenen Herrschaft gekommen war. Hier sind bei Luther überaus bedeutsame Ansätze zu einem echten geschichtlichen und, mit AUERBACH gesprochen, realistischen Verständnis des Heilsgeschehens zu erkennen, durch das auch die neutestamentlichen Aussagen endlich wieder von ihrer metaphysischen Überdeckung frei werden. Es versteht sich von selbst, daß es unbillig wäre, Untersuchungen dieser Art von AUERBACH zu verlangen. Wir haben, auch als Theologen, seinem Buche gegenüber nur Grund zum Danken.

Die französische Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts, deren Einfluß, wie jeder weiß, in ganz Europa ungewöhnlich groß gewesen ist, steht wie keine andere seit der Antike wieder ganz unter der Herr-

schaft der antiken Theorie von der Stiltrennung. Von der klassischen Tragödie der Franzosen sagt AUERBACH, daß sie „das äußerste Maß von Stiltrennung darstellt, von Loslösung des Tragischen vom Wirklich-Alltäglichen, das die europäische Literatur hervorgebracht hat“ [1]. Das zeigt sich sowohl, vor allem im Lustspiel und in der Satire, an dem „gesellschaftlichen Ideal der Zeit vom honnête homme“ [2], wie auch, in der Tragödie, an der „zum äußersten getriebenen Überhöhung der tragischen Person“ [3]. Der honnête homme verlangt „eine möglichst allgemeine Ausbildung und Haltung“. Jede „berufliche Spezialisierung wurde auf diese Weise gesellschaftlich und ästhetisch unmöglich, sie war nur in der Kategorie des Grotesken Gegenstand der literarischen Nachahmung.“ Bei Molière treten „nicht nur Bauern und sonstige Typen des niederen Volkes, sondern auch Kaufleute, Notare, Ärzte und Apotheker lediglich als komische Chargen“ auf. Infolgedessen „fehlt jeder Schatten von Politik, von sozialer oder ökonomischer Kritik oder von Untersuchung der politischen, sozialen, ökonomischen Grundlagen des Lebens; seine Kritik der Sitten ist rein moralistisch, das heißt, sie nimmt die bestehende Struktur der Gesellschaft als gegeben, setzt ihre Berechtigung, Dauer und Allgemeingültigkeit voraus und geißelt die innerhalb derselben vorfallenden Extravaganzen als belachenswert.“ [4] Auch La Bruyère, der „schon viel tiefer kritisch war und geneigt, den gesellschaftlichen Problemen auf den Grund zu gehen“, konnte sich „mit diesen großen Gegenständen“, die recht eigentlich die Geschichte und die Geschichtlichkeit des Menschen angehen, „nur in hoher, moralistischer Allgemeinheit“, also ungeschichtlich befassen. „Mit voller Freiheit ihre konkrete, zeitgenössische Struktur zu behandeln, das verbot sich sowohl aus politischen wie aus ästhetischen Gründen, und beide Arten von Gründen hängen miteinander zusammen.“ [5]

Die gleiche unwirkliche und darum ungeschichtliche Betrachtungsweise beherrscht die Tragödie. In ihr kommt ein „Typus der tragischen Person“ an den Tag, der auch „der Antike ganz fremd war“ [6]. „Die Trennung des Tragischen von den Gegebenheiten des täglichen und des menschlich-kreatürlichen Lebens ist hier in einer so radikalen Weise durchgeführt worden, wie nie zuvor, auch nicht in der Epoche, deren Stil als Muster diente, der griechisch-römischen Antike.“ [7] Die „fürstliche Allmacht, ein führendes Motiv des barocken Absolutismus“, läßt den „Fürsten auf Erden wie Gott“ erscheinen. „Dem entspricht die Darstellung Gottes als eines moralistischen Großkönigs.“

[1] S. 341. [2] S. 327. [3] S. 332.
[4] S. 325 ff. [5] S. 326. [6] S. 330. [7] S. 329.

Das führt dazu, daß ein „sehr wesentliches Merkmal der Erhabenheit der tragischen Personen ihre körperliche Intaktheit ist; alles, was ihrem Körper geschieht, muß in hohem Stil geschehen, und alles Niedrige und Kreatürliche muß fortbleiben". Zwar ist „der Tod selbst, als Ereignis hohen Stiles, unentbehrlich; aber kein tragischer Held darf alt, krank, hinfällig und entstellt sein. Auf dieser Bühne gibt es weder Lear noch Oedipus, oder aber sie müssen sich dem herrschenden Stilgefühl anpassen."[1] Wohl ist „das Bewußtsein des fürstlichen Standes in die Substanz selbst der tragischen Person eingeschmolzen", aber die Wirklichkeit des Fürstseins tritt „nur in allgemeinsten Andeutungen in Erscheinung" und bleibt „weit entfernt vom Praktischen und Sachlichen". Das Fürstsein dieser tragischen Person ist „weit mehr eine Haltung, eine ‚Attitüde', als eine praktische Funktion"[2]. Der menschlichen und gar geschichtlichen Unwirklichkeit dieser „tragischen" Erhabenheit entspricht die Tatsache, daß die „Vereinheitlichung von Zeit und Ort die Handlung aus dem Zeitlichen und Örtlichen heraushebt; der Leser oder Hörer empfängt den Eindruck von einem absoluten, mythischen und irdisch nicht bestimmbaren Schauplatz"[3]. Hier ereignet sich in der Tat, wie Auerbach sagt, „ein scharfer Bruch mit der jahrtausendalten, christlich-stilmischenden Volksüberlieferung; die Übersteigerung der tragischen Person (ma gloire) und der zum Äußersten getriebene Kult der Leidenschaften ist geradezu widerchristlich"[4].

Im folgenden Kapitel zeigt Auerbach, wie sich seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts „Realistik und Ernst, die in der Zeit Ludwigs XIV. so streng getrennt waren", einander bei Schriftstellern wie Prévost und Voltaire auf einer „eigentümlich reizvollen und eigentümlich oberflächlichen mittleren Höhenlage . . . wieder zu nähern begannen". Es findet in ihr zwar, „im Gegensatz zur Klassik, wiederum eine Mischung der Stile statt. Allein sie geht weder im Alltäglichen noch im Ernsthaften sehr weit oder sehr tief . . .; die Vertiefung ins Tragische und Kreatürliche, die Verstrickung im Geschichtlichen werden vermieden; das Realistische, so bunt und amüsant es ist, bleibt Schaum"[5]. Bei Voltaire finden „von den Bedingungen, unter denen sich das menschliche Leben abspielt, allein die materiell-natürlichen ernsthafte Berücksichtigung; die geschichtlichen und seelischen hingegen verachtet und vernachlässigt er. Es hängt dies mit der aktiven und tapferen Gesinnung zusammen, welche die Aufklärung erfüllte: es sollte die menschliche Gesellschaft von all den Belastungen befreit werden, die dem vernünftigen Fortschritt ent-

[1] S. 337 ff. [2] S. 334 f. [3] S. 341. [4] S. 347. [5] S. 363 ff.

gegenstanden; solche Belastungen waren augenscheinlich die religiösen, politischen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Gegebenheiten, die sich geschichtlich, irrational, jeder klaren Vernunft widersprechend gebildet und zu einem verworrenen Knäuel verschlungen hatten; nicht sie zu verstehen . . ., sondern sie zu diskreditieren schien erforderlich."[1]

Eine sehr eindrucksvolle Verbindung von „Realistik und ernster Betrachtungsweise" findet AUERBACH jedoch in den zu dieser Zeit, 1739–1749, verfaßten Memoiren des Herzogs Louis de Saint-Simon. In ihnen wird der Realismus „für die vollkommen ernste, problematisch verticfende, ja selbst über das nur Moralistische noch hinausgehende, in die profondeurs opaques unseres Wesens hineintauchende Menschendarstellung" verwendet. Saint-Simon erweist sich darin als „ein Vorläufer moderner und modernster Formen der Lebensauffassung und Lebenswiedergabe"[2]. Er stößt „aus dem beliebig Einzelnen, Unausgewählten, oft bis zum Absurden Persönlichen und Parteiischen unversehens in die Tiefe der menschlichen Existenz hinab". Wie sein Zeitgenosse Giambattista Vico sieht er, „in vollem Gegensatz zu der rational-antihistorischen Gesinnung seiner Zeit, den Menschen tief eingebettet in die geschichtlichen Gegebenheiten seines Daseins". Allerdings beschränkt sich „das Individuelle seiner Darstellung auf den einzelnen Menschen; geschichtliche Kräfte in einem überpersönlichen und doch individualisierten Sinne liegen außerhalb seines Gesichtskreises"[3].

## IX

Obwohl in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts die Stilmischung und mit ihr der Realismus „unter den Auspizien Shakespeares" begeistert aufgenommen wurden, so kommt er doch nur bei historischen Gegenständen zur Geltung. Wo Gegenwärtiges behandelt wird, geht er nicht über den privaten und persönlichen Bereich hinaus. Aber „energische Realistik und tragisch gefaßte Zeitproblematik treffen nie zusammen"[4]. Einzig in „Kabale und Liebe" hat Schiller versucht, „ein mittleres bürgerliches Milieu der Gegenwart auf dem Grunde seines aktuellen gesellschaftlichen Zustandes tragisch zu fassen". Jedoch werden dabei „die innere Problematik, die geschichtliche Verstrickung, die Funktion, die Ursachen des moralischen Verfalls der Herrschenden, die praktischen Zustände im Herzogtum" kaum berührt. AUERBACH urteilt darüber, das sei „nicht

[1] S. 362. [2] S. 378 f. [3] S. 380 f. [4] S. 390.

Wirklichkeit, sondern Melodram; sehr wohl geeignet, eine starke, gefühlsmäßige politische Wirkung auszulösen; aber keine künstlerische Rechenschaft von der Wirklichkeit der Zeit". Und auch wo „wirkliche Zustände und Ereignisse" geschildert werden, nämlich „die innere Gebundenheit der Untertanen, die in dumpfer, beschränkter, mißleiteter Frömmigkeit den auf ihnen lastenden Druck als ewiges Recht anerkennen", kommen sie nicht im Sinne des Realismus zu ihrer eigentlichen Wirkung, weil sie „losgelöst von ihren Wurzeln, ihres inneren Wesens beraubt, enthusiastisch und tendenziös überbeleuchtet", mit einem Worte ungeschichtlich geschildert werden. „Schiller selbst, und überhaupt die Bewegung der deutschen Literatur, wandte sich ab von der energisch stilmischenden, das Politische und Ökonomische scharf und konkret darstellenden Gegenwartsrealistik."[1]

Auerbach ist der Meinung, daß die Ursachen zu dieser eigentümlichen Ungeschichtlichkeit der deutschen Dichtung in ihrer größten Zeit „in den zeitgenössischen Zuständen selbst, und in dem Verhältnis der führenden Schriftsteller, ja überhaupt der führenden Schichten Deutschlands zu ihnen" lägen, wobei die Haltung Goethes von besonderer Bedeutung sei. „Das Leben des Ganzen" vollzog sich im damaligen Deutschland „in einem Gewirr von kleinen ‚historischen Landschaften' und von Parzellen, die durch dynastisch-politische Umstände sich gebildet hatten". Infolgedessen fehlte es an den Voraussetzungen für „eine großzügige Realistik". Man ist „weit mehr interessiert am überzeitlichen Geist der Geschichte und am Gewordensein des Bestehenden als an den gegenwärtig faßbaren Keimen des konkret Zukünftigen". Dieses „konkret Zukünftige, welches, von außen eindringend, sich seit den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts immer unabweisbarer ankündigte, rief bei den meisten hervorragenden Deutschen Erschrecken und Abwehr hervor". Und zwar „waren es nicht nur die bedrohten Mächte der Vergangenheit", die diesem Zukünftigen feindlich entgegentraten, „sondern auch die noch junge deutsche geistige Bewegung"[2].

Man muß Auerbach wohl zustimmen, wenn er Goethes eigentümliche Reserviertheit gegenüber den geschichtlichen „dynamischen Kräften" als besonders folgenreich nicht nur für die damalige Zeit ansieht, sondern auch für das ganze 19. Jahrhundert, und zwar wegen der Aussichten, die sich einem bei dem Gedanken aufdrängen, Goethe hätte „mit seiner sinnlichen Kraft, seiner Lebensmeisterschaft, der weiten Freiheit seines Blickes der sich bildenden modernen Struktur

[1] S. 389. [2] S. 391 f.

des Lebens mehr Neigung und Willen zur Gestaltung zugewandt"[1]. Goethes Realismus in der Erfassung „einzelner Symptome, auch Spiegelungen und Folgen, die sich im Schicksal von Ausgewanderten, von betroffenen Grenzbezirken, von sonstigen Einzelpersonen, Familien und Gruppen zeigen", steht außer Frage, aber „sobald es sich um die Sache im ganzen handelt, wendet er sich ins Allgemeine und Moralistische, zuweilen mißmutig, zuweilen mit heiter-pessimistischer Welt- und Staatsweisheit". Er schildert „die Schicksale der Personen auf einem festen, altbürgerlich-ständischen Grunde, ohne daß die politisch-ökonomischen Tiefenbewegungen der Epoche viel spürbar würden". Es sei „seine Abneigung gegen alles Gewaltsam-Explosive", die erkläre, „daß er ihm gegenüber beim Symptomatischen, Persönlichen und Moralistischen blieb". „In einer fast zeitlosen Ruhe liegt die bürgerlich-ständische Welt vor den Augen des Lesers."[2] Wie sein Wilhelm Meister sucht Goethe selbst, als er dem Ruf Karl Augusts folgt, „einen ganz individuellen Weg aus dem Bürgertum hinaus, ohne sich darum zu bekümmern, ob sich einmal an der Verfassung der Gesellschaft etwas ändern würde, und was". So bleibt „als Ergebnis, daß Goethe die Wirklichkeit des ihm zeitgenössischen gesellschaftlichen Lebens niemals dynamisch, niemals als Keim werdender und zukünftiger Gestaltungen dargestellt hat. Wo er sich mit den Tendenzen des 19. Jahrhunderts befaßt, da geschieht es in allgemeinen Betrachtungen, und diese sind fast immer wertend, überwiegend mißtrauisch und ablehnend."[3]

Bis gegen das Ende des 19. Jahrhunderts ist es in der deutschen Literatur bei dieser „Zerstückelung und Einschränkung des Realistischen" und darum bei dieser seltsamen Ungeschichtlichkeit des Denkens trotz oder vielleicht gerade wegen des in derselben Zeit blühenden Historismus geblieben. „Die bedeutendsten Werke, die überhaupt Gegenstände der zeitgenössischen Gesellschaft ernsthaft zu gestalten suchen, blieben im halb Phantastischen oder Idyllischen oder doch wenigstens im engen Bezirk des Lokalen; sie geben das Bild des Wirtschaftlichen, Gesellschaftlichen und Politischen als ein ruhendes."[4] Soweit sich deutsche Schriftsteller von Rang „mit der Gestaltung zeitgenössischer Wirklichkeit abgaben", waren sie „im Althergebrachten des Winkels, in dem sie wurzelten", versponnen. „Das Poetische, Romantische, Jean-Paulische, oder auch das Altfränkische, handfest Bürgerliche, oder auch beides zusammen, machten einen solchen Radikalismus der Stilmischung, wie er sich in Frankreich schon früh herausbildete, für lange Zeit völlig unmöglich; erst ganz am Ende

[1] S. 398 f. [2] S. 393 ff. [3] S. 396 f. [4] S. 399.

des Jahrhunderts setzte er sich unter schweren Kämpfen durch."[1] In der Zeit von 1840–1890, in der der europäische Realismus in Frankreich ausgebildet worden ist, „nämlich ernste Darstellung der zeitgenössischen alltäglichen gesellschaftlichen Wirklichkeit auf dem Grunde der ständigen geschichtlichen Bewegung", findet sich in der deutschen Literatur nichts dergleichen. Bei so grundverschiedenen Männern „wie dem praktischen, kräftigen, nach bester seelsorgerischer Tradition vor keiner Wirklichkeit zurückschreckenden Gotthelf und dem jungen, gepreßten und finsteren Hebbel, der das bleischwere Trauerspiel vom Tischler Anton und seiner Tochter schrieb . . ., scheint der historische Hintergrund der von ihnen dargestellten Ereignisse gänzlich unbewegt". Ebenso leben die Menschen Stifters „in einer geschichtlich kaum bewegten Welt". Von der Zeit nach 1870 meint Auerbach, daß sich in ihr „die edle und vom modernen Weltgetriebe abgeschiedene Reinheit der Landschaften nicht länger im öffentlichen und literarischen Leben zu behaupten vermochte; und das Moderne, welches sich in der Literatur durchsetzte, war der deutschen Überlieferung unwürdig, unecht, blind gegen die eigene Unechtheit und gegen die Probleme der Zeit". Von diesem Urteil nimmt er aus „den damals schon alten Vischer, ferner Jacob Burckhardt, der aber Schweizer war, vor allem Nietzsche". „Unter den Verfassern von Romanen oder Dramen scheint es zwischen 1870 und 1890 . . . keinen einzigen gegeben zu haben, der ernsthaft etwas von der Struktur des zeitgenössischen Lebens hätte formen können." Nur in den letzten Werken Fontanes „zeigen sich Ansätze zu echter Zeitrealistik". Erst „um 1890 brechen die ausländischen Einflüsse von allen Seiten herein; für die Darstellung zeitgenössischer Wirklichkeit führt dies zur Entstehung einer deutschen naturalistischen Schule, deren weitaus bedeutendste Gestalt der Dramatiker Hauptmann ist."[2]

## X

In der französischen Literatur entsteht zur gleichen Zeit der moderne „ernste" Realismus, der „den Menschen nicht anders darstellen kann als eingebettet in eine konkrete, ständig sich entwickelnde politisch-gesellschaftlich-ökonomische Gesamtwirklichkeit, wie es jetzt in jedem beliebigen Roman oder Film geschieht"[3]. Die Begründer dieses Realismus sind Stendhal und Balzac. Und die Umstände, die diesen „tragischen, zeitgeschichtlich unterbauten Realismus erwachen ließen", bot „die erste der großen Bewegungen der modernen

[1] S. 458. [2] S. 459 ff. [3] S. 409.

Zeit, an der große Menschenmassen bewußt teilnahmen, die französische Revolution mit all den über ganz Europa sich verbreitenden Erschütterungen, die sie zur Folge hatte". AUERBACH sieht die Bedeutung der französischen Revolution für das Geschichtsdenken darin, daß durch sie „für Europa jener Prozeß der zeitlichen Konzentration sowohl der geschichtlichen Ereignisse selbst wie ihres Bewußtwerdens für jedermann begann". Dieser Prozeß habe „seither gewaltige Fortschritte gemacht und eine Vereinheitlichung des Lebens der Menschen auf der ganzen Erde zu prophezeien gestattet, ja in gewissem Sinne schon erzielt". Die bis dahin geltenden Ordnungen des Lebens wurden dadurch erschüttert, und „wer sich Rechenschaft über sein wirkliches Leben geben" will und seinen Ort in der sich ändernden Ordnung der menschlichen Gesellschaft sucht, muß sich „auf einer viel breiteren praktischen Grundlage und in viel größerem Zusammenhang . . . ständig bewußt sein, daß der gesellschaftliche Boden, auf dem er lebt, nicht einen Augenblick feststeht, sondern durch die mannigfaltigsten Erschütterungen unausgesetzt verändert wird"[1].

Das bedeutet für die uns beschäftigende Frage nach der Entwicklung des abendländischen Geschichtsdenkens, daß die Vergeschichtlichung der Lebensauffassung und des Denkens in ihr akutes Stadium tritt. Denn es sind nun die drei wesentlichen Elemente des Geschichtsdenkens beieinander: das Bewußtsein der Ungesichertheit der menschlichen Existenz in der Welt, das der verantwortlichen Urheberschaft an der Geschichte und schließlich die Erkenntnis, daß alle Geschichte in ihrer innersten Intention Weltgeschichte ist. Wir werden im Folgenden darauf zu achten haben, wie in dem Geschichtsdenken, das in diesem modernen Realismus seinen Ausdruck findet, diese drei Elemente zur Geltung kommen.

In STENDHALS Realismus begegnet uns ein Denken, das zwar in ganz neuer Weise „die tragisch gefaßte Existenz eines Menschen niederen sozialen Ranges", wie in dem Roman Le Rouge et le Noir die Julien Sorels, „konsequent und grundsätzlich in die konkreteste Zeitgeschichte einbaut und aus derselben entwickelt"[2], das aber zugleich noch vielfach mit der Lebensanschauung des 18. Jahrhunderts verbunden ist. STENDHAL (1783–1842) sei, so charakterisiert AUERBACH ihn, seiner geistigen Gestalt nach, obwohl faktisch der Sohn eines Kleinbürgers, ein „aristokratischer Großbürgerssohn aus dem ancien régime", der ein bourgeois des 19. Jahrhunderts weder werden wollte noch konnte[3]. STENDHAL, „dessen Realistik aus dem Widerstand gegen eine ihm verächtliche Gegenwart entstanden war", habe in sei-

[1] S. 404. [2] S. 403. [3] S. 410.

ner Einstellung noch vieles von den Instinkten des 18. Jahrhunderts bewahrt. „In seinen Helden geistern noch Erinnerungen an Gestalten wie Romeo, Don Juan, Valmon (aus den Liaisons dangereuses) und Saint-Preux.“ [1] Aus der sich in einem lebhaften Auf und Ab vollziehenden Lebensgeschichte dieses geltungsbedürftigen Menschen, dem es eine innere Notwendigkeit war, sich in Pose zu setzen, ist es wohl zu verstehen, wenn AUERBACH sagt, daß „der Realismus dieses cheval ombrageux ein Produkt des Kampfes um seine Selbstbehauptung“ sei, und daraus erkläre es sich, „daß die Stillage seiner großen realistischen Romane weit mehr dem alten großen und heroischen Begriff des Tragischen sich annähert als die der meisten späteren Realisten: Julien Sorel ist weit mehr ‚Held‘ als die Gestalten Balzacs oder gar Flauberts“ [2]. Er schildert aber trotzdem „alle menschlichen Gestalten und alle menschlichen Vorgänge in seinem Werk auf einem politisch und gesellschaftlich bewegten Grunde“. Und er wird auf diese Weise der Wirklichkeit gerecht, die er antraf und die „so beschaffen war, daß man sie ohne dauernde Bezugnahme auf die gewaltigen Veränderungen der unmittelbaren Vergangenheit und ohne vorfühlendes Tasten nach den bevorstehenden Veränderungen der Zukunft nicht darstellen konnte“ [3]. So ist die Art, wie „ihm die Gesellschaft seiner Zeit zum Problem und zum Gegenstand wurde“, durch seine ganz persönlichen Lebenserfahrungen bedingt, als „ihm die praktischen Umstände den Boden seines Lebens zu entziehen drohten“. Darum gehörte auch „sein Interesse nicht der Struktur einer möglichen Gesellschaft“, sondern den Veränderungen, denen die Gesellschaft, in der er lebte, zu seiner Zeit unterlag. Jedoch „die Zeitenperspektive ist ihm ständig gegenwärtig, die Vorstellung unausgesetzt sich verändernder Lebensformen und Lebensmoden beherrscht seine Gedanken“ [4]. Freilich ist es bei ihm so, daß er „den einzelnen Menschen weit weniger als Produkt seiner geschichtlichen Lage und als mitwirkend an derselben, denn als Atom innerhalb ihrer sieht; in das Milieu, in dem ein Mensch lebt, scheint er fast zufällig hineingeworfen zu sein; es ist ein Widerstand, mit dem er mehr oder weniger gut fertig werden kann, nicht eigentlich ein Nährboden, mit dem er organisch verbunden ist“ [5].

Bei BALZAC ist das Wahrnehmungsvermögen für das Geschichtliche weit stärker als bei STENDHAL. Er „übertrifft diesen bei weitem an organischer Verbindung zwischen Mensch und Geschichte“. Denn er faßt im Unterschied zu jenem „seine Menschen und Atmosphären, so gegenwärtig sie sind, stets als aus den geschichtlichen Ereignissen

[1] S. 427. [2] S. 412. [3] S. 409. [4] S. 407. [5] S. 411.

und Kräften entsprossene Phänomene" auf. Das Gegenwärtige ist bei ihm „ein aus der Geschichte Geschehendes". Und so nimmt er das „mannigfaltige, von Geschichte durchtränkte, rücksichtslos mit allem Alltäglichen, Praktischen und Häßlichen und Gemeinen dargestellte Leben . . . in dieser wirklich-alltäglich-innergeschichtlichen Gestalt ernst, und sogar tragisch. Das hatte es in der Zeit seit dem Aufkommen des klassischen Geschmacks nirgends gegeben, und auch vorher nicht in dieser praktisch-innergeschichtlichen, auf gesellschaftliche Selbstrechenschaft des Menschen gerichteten Weise."[1] So „taucht Balzac seine Helden weit tiefer ins Zeitgebundene hinein", als STENDHAL es vermochte. Aber es ist ihm dabei „Maß und Grenze dessen, was man vordem als tragisch empfand, abhanden gekommen, und den sachlichen Ernst gegenüber der modernen Wirklichkeit, der sich später entwickelte, besitzt er noch nicht. Jede Verstrickung, mag sie auch noch so alltäglich und trivial sein, nimmt er mit großen Worten als tragisch, jede Sucht als große Leidenschaft."[2] Infolgedessen erliegt seine Dichtung nicht selten dem Hang zum Melodramatischen.

## XI

In der „Geschichte der literarischen Eroberung der modernen Wirklichkeit"[3], die AUERBACH in seinem Buch darstellt und die, wie wohl immer deutlicher geworden ist, zugleich die Geschichte des abendländischen Geschichtsdenkens ist, bedeutet der Realismus STENDHALS und BALZACS zweifellos die erste Etappe der Vollendung. Denn in ihm sind „die Grundlagen des modernen Realismus" gelegt: „die ernsthafte Behandlung der alltäglichen Wirklichkeit, das Aufsteigen breiterer und sozial tieferstehender Menschengruppen zu Gegenständen problematisch-existentieller Darstellung einerseits – die Einbettung der beliebig alltäglichen Personen und Ereignisse in den Gesamtverlauf der zeitgenössischen Geschichte, der geschichtlich bewegte Hintergrund andererseits"[4].

Um verstehen zu können, was im Zusammenhang des Ganzen dieser Geschichte des abendländischen Geschichtsdenkens damit geschieht, daß diese erste Etappe in der Vollendung des modernen Realismus erreicht wurde, erinnern wir uns daran, daß das realistische und, wie wir zugleich sagen können, das geschichtliche Verständnis des alltäglichen irdischen Geschehens seinen Ursprung in der biblisch-christlichen „Figuraldeutung" hat. Die in dieser „Deutung" erkannte Realistik und Geschichtlichkeit hat ihre Eigentümlichkeit

[1] S. 426 f. [2] S. 428. [3] S. 318. [4] S. 437.

darin, daß in ihr sozusagen mit einem Blick irdisch-geschichtliches Geschehen in seiner Beliebigkeit und Zufälligkeit, also das, was man als Geschich*ten* bezeichnen könnte, zusammengesehen wird mit der Geschichte der Welt, in der sich ihr Heil oder Unheil ereignet. Diese Einheit von den Geschich*ten* und der Geschichte machte es möglich, daß im Unterschied zu der antiken Geschehensauffassung die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens nicht nur komisch oder idyllisch, sondern als die „ernste" Wirklichkeit tragischen oder problematischen Lebens aufgefaßt wurde. Wir sahen dann das Überraschende, daß Dante, indem er die ganze geschichtliche Welt „realistisch" erfaßte und so „die Forderung der jüdisch-christlichen Geschehensdeutung" erfüllte, das „christlich-figurale Wesen des Menschen verwirklichte und es in der Verwirklichung selbst zerstörte"[1]. Das heißt, die irdisch-geschichtliche Welt wurde selbständig, und die „figurale" Einheit der Welt und ihrer Geschichte trat infolgedessen immer mehr zurück. Zuerst, im späteren Mittelalter, das an der „Figuraldeutung" noch festhielt, hatte das eine eigentümliche Verengung und Erstarrung des Realismus zur Folge. Seit der Renaissance, in der sich der Realismus von allen mittelalterlich kirchlichen und weltanschaulichen Fesseln und damit auch von der „Figuraldeutung" freimachte, wird er vollends zum Selbstzweck. Er hört damit aber auch auf, ein im Sinne der Tragik oder einer tieferen Problematik des menschlichen Lebens „ernster" Realismus zu sein, wie er das ursprünglich von der biblisch-christlichen Figuraldeutung her gewesen war. Nun aber kann dieser Realismus, der, wie wir gesehen haben, zugleich das geschichtliche Verständnis des menschlichen Lebens in sich schließt, auf den „Ernst" nicht verzichten. Ernst, Tragik und Problematik heißt hier nichts anderes, als daß das zufällige, „beliebige", alltägliche Geschehen in seiner Beziehung zu dem Ganzen des Weltgeschehens gesehen wird, daß Geschichte, und zwar nicht nur die der Staatsaktionen, sondern nicht weniger die Vorgänge des alltäglichen und gewöhnlichen Lebens als Weltgeschichte erfahren und verstanden wird, so wie das früher mit Hilfe der „Figuraldeutung" möglich, nun aber infolge der „Verselbständigung" des irdischen Lebens auf diese Weise unmöglich geworden war. Shakespeare, in dem die ursprünglich durch den christlichen Glauben geweckten, nun aber „freigewordenen und doch noch den ganzen moralischen Reichtum der Vergangenheit in sich tragenden Kräfte" lebendig waren[2], schuf sich, wie wir sahen, die Einheit des Weltgeschehens, ohne die sein im höchsten Grade tragischer Realismus nicht möglich war, durch eine unrealistische und ungeschicht-

[1] S. 195 f. [2] S. 310.

liche Vorstellung von einem alles in sich zusammenfassenden magischen Weltgrund. Eine solche, wie immer im einzelnen geartete Vorstellung widerspricht jedoch dem Realismus, und nur Shakespeares geniale Kunst vermag es zu verhindern, daß sein Realismus unglaubwürdig wird und sein tragischer Ernst ins Komödienhafte umschlägt.

Der Realismus, der in der französischen Literatur durch die Revolution hervorgerufen war, fand seinen Ernst und seine Tragik darin, daß er das Geschehen auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Geschichte sah und es in sie als in ein einheitliches Geschehen hineinverflocht. So kräftig dabei auch das geschichtliche Bewußtsein war und die damit verbundene Notwendigkeit, sich Rechenschaft über das erlebte Geschehen zu geben, es genügte doch nicht, wie wir bei Stendhal und Balzac sahen, zu einer echten Tragik. Die zeitgenössische Geschichte ist eben noch nicht die Weltgeschichte, und die Einheit der zeitgenössischen Welt ist nicht die Einheit der Welt. Erst auf deren Hintergrund ist echte Tragik und die Problematik möglich, die sich einstellt, wenn dem Menschen im alltäglichen Geschehen die Weltgeschichte gegenwärtig wird. Es konnte darum kaum ausbleiben, daß der Realismus zu einer viel schärferen und problematischeren Erfassung der zeitgenössischen Wirklichkeit weitergetrieben wurde. Das geschah zunächst auf sehr eigentümliche Weise in der Dichtung Flauberts.

Auerbach charakterisiert den Realismus Flauberts als „sachlichen Ernst“[1]. Er sei bei ihm „unparteiisch, unpersönlich und sachlich“[2]. Auerbach versteht darunter ein Eindringen „bis in die Tiefe der Leidenschaften und Verstrickungen eines Menschenlebens, ohne doch selbst in Erregung zu geraten, oder doch mindestens ohne diese Erregung zu verraten“[3]. Eine solche Anschauung stehe im Gegensatz „zu dem großrednerischen und paradierenden Hervorkehren des eigenen Gefühls und der durch dasselbe gelieferten Maßstäbe, wie es durch und seit Rousseau aufgekommen war“[4]. Flauberts eigene „Meinung über die Vorgänge und Personen bleibt unausgesprochen; und wenn die Personen sich selbst äußern, so geschieht es niemals in der Weise, daß der Schriftsteller sich mit ihrer Meinung identifizierte, oder in der Absicht, daß der Leser sich damit identifizieren möge“. Flauberts Kunstabsicht läuft hinaus „auf eine letzten Endes mystische, aber in der Praxis, wie alle echte Mystik, auf Verstand, Erfahrung und Disziplin beruhende Theorie der sich selbst vergessenden Versenkung in die Gegenstände der Wirklichkeit, welche dieselben umformt (par une chimie merveilleuse) und zur

[1] S. 436. [2] S. 428. [3] S. 436. [4] S. 433.

Sprachreife gedeihen läßt. Die Gegenstände erfüllen auf diese Art den Schriftsteller vollkommen. . . . Die Gegenstände werden gesehen wie Gott sie sieht, in ihrer wirklichen Eigentlichkeit. Dazu kommt eine aus der gleichen mystisch-wirklichen Einsicht hervorgehende Auffassung von der Stilmischung; es gebe keine hohen und niedrigen Gegenstände; die Schöpfung sei ein ohne Parteinahme geschaffenes Kunstwerk." Es ist nur ein Beweis für die große Verantwortung, mit der FLAUBERT seine Werke schrieb, wenn er gelegentlich „seinen eigenen, engen und kleinbürgerlichen Gegenstand verflucht, der ihn zur mühseligsten stilistischen Kleinarbeit zwingt"[1]. Und man versteht aus einer solchen Äußerung nur um so besser, wie ernst die „zeitkritisch-pädagogische Absicht" ist, die FLAUBERT bei seiner Arbeit leitet. Zwar bestehe er, so sagt AUERBACH, „darauf, Künstler und nichts als Künstler zu sein". Aber „je mehr man sich mit Flaubert beschäftigt, desto deutlicher wird es, wie viel Einsicht in die Problematik und Unterhöhltheit der bürgerlichen Kultur des 19. Jahrhunderts in seinen realistischen Werken enthalten ist"[2]. FLAUBERT, „wie so viele bedeutende Künstler des 19. Jahrhunderts, haßt seine Zeit; er sieht mit großer Schärfe ihre Probleme und die sich vorbereitenden Krisen; er sieht die innere Anarchie, den manque de base théologique, die beginnende Vermassung, den faulen, eklektischen Historismus, die Herrschaft der Phrase; er sieht aber keine Lösung und keinen Ausweg"[3].

Aus alledem muß es auch verstanden werden, wenn AUERBACH von der bekanntesten Romangestalt FLAUBERTS, der Madame Bovary, sagt, sie sei „gestaltlose Tragik, wenn man es Tragik nennen darf". Es wird in ihr eine „ganze ausweglose Menschenexistenz" dargestellt. Die Ausweglosigkeit zeigt sich gerade darin, daß die Verzweiflung, die diese Existenz erfüllt, durch nichts Konkretes veranlaßt ist. „Eine so unkonkrete Verzweiflung mag es wohl immer gegeben haben, aber man dachte vordem nicht daran, sie in literarischen Werken ernst zu nehmen." „Es geschieht nichts, aber das Nichts ist zu einem schweren, dumpfen, drohenden Etwas geworden." FLAUBERT bringt das zum Ausdruck „durch lauter Bilder, die das Nichts des gleichgültigen Alltags zu einer lastenden Zuständlichkeit des Widerwillens, der Fadheit, der falschen Hoffnungen, lähmenden Enttäuschungen und kläglichen Ängste gestalten", und durch diese Bilder „schiebt sich langsam ein graues und beliebiges Menschenschicksal seinem Ende zu". Beide, Emma Bovary und ihr Gatte, sind jeder für sich so „eingesponnen in die eigene Welt, sie in die Verzweiflung und die unklaren

[1] S. 432 f. [2] S. 436 f. [3] S. 433 f.

Wunschträume, er in seine dumme Spießerzufriedenheit, daß sie beide ganz einsam sind; sie haben nichts Gemeinsames, und sie haben doch nichts Eigenes, um dessen willen es sich verlohnte, einsam zu sein. Denn jeder hat für sich eine törichte falsche Welt, die mit der Wirklichkeit seiner Lage nicht in Einklang zu bringen ist, so daß jeder die Möglichkeiten des Lebens, die sich ihm bieten, verfehlt. . . . Es gibt (hier) keine gemeinsame Welt der Menschen. . . . Wohl finden sich die Menschen zu ihren Geschäften und Vergnügungen zusammen, aber das Zusammenfinden gibt keinen Klang der Gemeinsamkeit; es wird schief, lächerlich, peinlich, und es ist beladen mit Mißverständnis, Eitelkeit, Lüge und dummem Haß. Was aber die Welt wirklich wäre, die Welt der ‚Klugen', das sagt uns Flaubert niemals; in seinem Buch besteht die Welt aus lauter Dummheit, die die wahre Wirklichkeit verfehlt, so daß diese eigentlich gar nicht zu finden sein dürfte; aber sie ist doch da; sie ist in der Sprache des Schriftstellers, die die Dummheit durch bloßen Bericht entlarvt; die Sprache hat also einen Maßstab für die Dummheit und damit auch teil an jener Wirklichkeit der ‚Klugen', die sonst in diesem Buch niemals in Erscheinung tritt."[1]

Emma Bovary wird also so geschildert, daß ihre Existenz „in ihrer ganzen Tiefe ergriffen" wird und die „mittleren Kategorien, die es vordem gab, wie etwa ‚rührend' oder ‚satirisch' oder ‚belehrend' unanwendbar" sind, und „sehr oft wird der Leser von ihrem Schicksal in einer Weise ergriffen, die dem tragischen Mitleid sehr ähnlich sieht. Aber ein echter tragischer Held ist sie doch nicht. Die Art, wie hier die Sprache das Alberne, Unreife und Ungeordnete ihres Lebens bloßlegt, das Miserable dieses Lebens selbst, in dem sie stecken bleibt (toute l'amertume de l'existence lui semblait servie sur son assiette), schließt den Gedanken an echte Tragik aus. . . . Aber komisch ist sie auch nicht; ganz gewiß nicht; dazu wird sie viel zu tief aus ihrer schicksalshaften Verstrickung verstanden; obgleich Flaubert durchaus keine ‚Verstehenspsychologie' treibt, sondern nur einfach die Tatbestände reden läßt."[2] Es ist also nicht nur die eine Gestalt der Madame Bovary, die hier geschildert wird, sondern in ihr die zeitgenössische Welt. Deren Eigentliches „schien Flaubert nicht in stark bewegten Handlungen und Leidenschaften, nicht in dämonischen Menschen und Kräften, sondern im gedehnt Zuständlichen zu liegen, dessen Bewegung auf der Oberfläche nur leeres Getriebe ist; während darunter eine andere Bewegung stattfindet, fast unmerklich, aber doch überall und unablässig, so daß der politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Untergrund vergleichsweise stabil und zugleich unerträglich mit

[1] S. 434 f. [2] S. 436.

Spannung geladen scheint. Alle Ereignisse scheinen ihn kaum zu verändern; aber es zeigt sich, in der Konkretion der Dauer, welche Flaubert sowohl im einzelnen Vorgang (wie in unserem Beispiel) als auch im Gesamten des Zeitbildes zu suggerieren weiß, etwas wie eine verborgene Drohung: es ist eine mit ihrer dummen Ausweglosigkeit wie mit einem Sprengstoff geladene Zeit."[1]

Es drückt sich, so scheint mir, in diesem FLAUBERTschen Realismus eines „sachlichen Ernstes" eine, wenn der Ausdruck erlaubt ist, außerordentlich dichte und geladene Geschichtlichkeit aus. Das Geschehen, das in ihm geschildert wird, ist überaus „bedeutungs"voll. Aber diese Bedeutung schafft sich keinen Ausweg; sie deutet nicht aus den Vorgängen, die erzählt werden, hinaus, sondern in sie und in ihre Tiefe hinein. Und insofern das berichtete Geschehen von dieser Art ist, erinnert der „sachliche Ernst" dieses Realismus an die biblischen Erzählungen und ihre geschichtliche Hintergründigkeit. Allerdings unterscheidet er sich von diesen dadurch, daß die Tiefe und Hintergründigkeit des von ihm geschilderten Geschehens nicht „Erfüllung", sondern eine würgende Leere sehen läßt. Es ist also, wie wir auch sagen könnten, eine negative Geschichtlichkeit, die sich in dem Realismus FLAUBERTS ausdrückt; nicht die Geschichte des Heils, sondern die des Unheils der Welt ereignet sich in der Gestalt der Madame Bovary und ihrer Welt.

## XII

Man kann wohl sagen, daß der eigentliche „Held" des modernen Realismus der „vierte Stand" ist. Denn dieser beherrscht mit seinem „Aufstieg" die zeitgenössische Wirklichkeit des 19. Jahrhunderts. Zwar herrschte in dessen Kultur noch das Bürgertum, „aber die Massen begannen schon bedrohlich nachzudrängen, indem sie ihrer eigenen Funktion und ihrer Macht sich immer bewußter wurden". Seltsamerweise wird aber der vierte Stand zuerst aus einem ästhetischen Motiv zum Gegenstand des literarischen Realismus. Es geschah durch die Brüder EDMOND und JULES DE GONCOURT in dem Roman „Germinie Lacerteux", „der die geschlechtlichen Verstrickungen und den allmählichen Untergang eines Dienstmädchens schildert". AUERBACH charakterisiert die Verfasser als „Sammler und Darsteller von Sinneseindrücken, und zwar von solchen, die einen Seltenheits- oder Neuheitswert hatten; sie waren, von Berufs wegen, Entdecker oder Wiederentdecker von ästhetischen, insbesondere von morbid-ästhetischen

[1] S. 437.

Erfahrungen, die einem anspruchsvollen, des Gewohnten überdrüssigen Geschmack Genüge tun konnten. Von diesem Standpunkt reizte sie das niedere Volk als Gegenstand." Das geschichtlich Wesentliche des vierten Standes, „seine Arbeit, sein Ort innerhalb der modernen Gesellschaft, die politischen, sozialen, sittlichen Bewegungen, die in ihm lebendig sind und die in die Zukunft weisen", fallen damit allerdings fort. Jedoch lag in der Art, in der die Brüder Goncourt die Geschichte dieses Dienstmädchens darstellten, „ein radikaler und erbitterter Protest gegen die abgesunkenen, aber immer noch den durchschnittlichen Geschmack des Publikums beherrschenden Formen des idealisierenden und glättenden hohen Stils, gleichviel ob klassischen oder romantischen Ursprungs"[1]. Dieser Protest zeigt, daß das geschichtliche Bewußtsein, und das heißt nicht zuletzt das Verantwortungsgefühl für das zeitgenössische geschichtliche Geschehen so stark geworden ist, daß es auch in solchem ästhetisierenden Denken, wenn auch abgeschwächt, zur Geltung kommt.

In den Romanen Emile Zolas ist dieses geschichtliche Bewußtsein in voller Kraft am Werk. „Er hebt sich energisch heraus aus der Gruppe der ästhetischen Realisten."[2] Einen solchen Realismus wie den, mit dem Zola die zeitgenössische Welt schildert, hatte es zwar auch in früheren Epochen als „grotesken oder komischen Realismus" schon gegeben. Das aber, was Zola schreibt, war keineswegs „niederen Stils" oder gar komisch, vielmehr „verriet fast jede Zeile von ihm, daß das alles höchst ernst und moralisch gemeint sei; daß das Ganze nicht etwa eine Belustigung oder ein künstlerisches Spiel, sondern das wahre Bild der zeitgenössischen Gesellschaft sei, so wie er, Zola, es sehe; und so, wie das Publikum in diesen Werken aufgefordert wurde, es ebenfalls zu sehen"[3]. Bei Zola hat „die Kunst des Stils es ganz aufgegeben, in dem herkömmlichen Sinne angenehme Wirkungen zu erstreben; sie dient der unerfreulichen, bedrückenden, trostlosen Wahrheit. Aber diese Wahrheit wirkt zugleich als Aufruf zum Handeln im Sinne einer sozialen Reform. Es handelt sich nicht mehr, wie noch bei den Goncourts, um den sinnlichen Reiz des Häßlichen; sondern, ohne jeden Zweifel, um den Kern des sozialen Problems der Zeit, um den Kampf zwischen Industriekapital und Arbeiterklasse; das Prinzip l'art pour l'art hat ausgespielt. . . . Zola hat mit der Mischung der Stile Ernst gemacht, er ist über den bloß ästhetischen Realismus der ihm voraufgehenden Generation hinausgekommen, er ist einer der ganz wenigen Schriftsteller des Jahrhunderts, die aus den großen Problemen der Zeit ihr Werk geschaffen haben."[4]

[1] S. 441 ff. [2] S. 451. [3] S. 453. [4] S. 455.

In dem Roman „Germinal", sagt AUERBACH, gebe ZOLA „ein modellhaftes Bild der Arbeiterschaft der frühsozialistischen Epoche, und man wird wohl heute nicht mehr ernsthaft bestreiten wollen, daß der Gegenstand weltgeschichtliche Bedeutung besitzt." Es sei, „ohne jeden Zweifel, große historische Tragik, eine Mischung von humile und sublime, in der, um des Gehalts willen, das letztere führend ist"[1].

Der zeitgenössische Realismus, der in den Werken ZOLAS seinen Ausdruck gefunden hat, unterscheidet sich also von dem früheren vor allem dadurch, daß er von einem sehr starken Willen zur Reform erfüllt ist. Seine Geschichtlichkeit ist beherrscht von dem Bewußtsein der Verantwortung des Menschen für seine Welt. Das zeitgenössische Geschehen, so wie es von ihm geschildert wird, hat seine Bedeutung auch wieder nicht eigentlich in sich selbst, sondern in einer neu zu gestaltenden Welt, auf die hin es gedeutet wird und in der, wie man glaubt, es seine Erfüllung finden soll. Da aber die Erfüllung, an die dieser Realismus glaubt, keinen echten Weltcharakter hat – der Horizont der hier angestrebten Welt geht nicht hinaus über den der zeitgenössischen Wirklichkeit; er ist im Grunde derselbe –, so vermag sie dem zeitgenössischen Geschehen auch nicht eigentlich weltgeschichtlichen Charakter zu verleihen.

## XIII

Wie tief die Wende ist, die sich in der Zeit des ersten Weltkriegs ereignete, zeigt sich auch darin, daß damals in der Literatur ein Realismus von völlig neuer Art entstand. AUERBACH sieht seine Ursache darin, daß „die Erweiterung des Horizontes der Menschen und die Bereicherung an Erfahrungen, Kenntnissen, Gedanken und Lebensmöglichkeiten, die seit dem 16. Jahrhundert eingesetzt hat, im 19. in immer schnellerem Tempo und seit Beginn des 20. mit so gewaltiger Beschleunigung vorwärts schreitet, daß sie jeden Augenblick synthetisch-objektive Deutungsversuche sowohl erzeugt wie über den Haufen rennt". Es wurden dadurch „nicht nur diejenigen religiösen, philosophischen, moralischen und wirtschaftlichen Anschauungen ins Wanken gebracht, die zum alten Erbe gehörten und die trotz mancher früheren Erschütterungen noch immer, durch langsame Anpassung und Umformung, bedeutende Autorität bewahrten; auch nicht nur die im 18. und noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts revolutionären Gedanken der Aufklärung, der Demokratie und des Liberalismus, sondern selbst die schon mitten im Hochkapitalis-

[1] S. 456.

mus entstandenen neuen revolutionären Kräfte des Sozialismus: sie drohten sich zu spalten und zu zerfasern; sie verloren ihre Einheit und klare Abgrenzbarkeit durch die zahlreichen einander bekämpfenden Gruppen, durch seltsame Verbindungen, die einzelne Gruppen mit nichtsozialistischen Gedanken eingingen, durch die innere Kapitulation der meisten von ihnen im ersten Weltkrieg, und schließlich durch die Neigung mancher ihrer radikalsten Anhänger, ins Lager ihrer extremsten Gegner hinüberzuwechseln." Die Folgen, die sich daraus ergaben, waren von zweifacher Art. Entweder wuchs in dieser Anarchie die Sektenbildung auf allen Gebieten und mit ihr „die Versuchung, sich einer Sekte anzuvertrauen, die mit einem einzigen Rezept alle Probleme löste, mit suggestiver innerer Gewalt Gemeinschaft forderte und alles ausschloß, was sich nicht fügte und einfügte; diese Versuchung war so groß, daß bei sehr vielen Menschen der Fascismus kaum noch der äußeren Gewalt bedurfte, als er sich in den alten Kulturländern Europas ausbreitete und die kleineren Sekten aufsog". Eine Erfassung der Wirklichkeit im Sinne des „ernsten" Realismus war hier nicht möglich. Wollte man eine solche Gewaltlösung nicht, so standen einem aber auch nicht mehr die Kriterien für eine Ordnung der Wirklichkeit zur Verfügung, die „ein die Wirklichkeit darstellender Schriftsteller . . . noch im 19., ja noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts . . . zur Hand hatte". Man mußte dann versuchen, sozusagen unterhalb der Weltanschauungskämpfe die Wirklichkeit zu finden, die den Menschen trotz dieser Gegensätze gemeinsam ist. Und es fanden denn auch, wie Auerbach in dem letzten Kapitel seines Buches zeigt, „in den Jahren um und nach dem ersten Weltkrieg, in einem an unausgeglichenen Gedankenmassen und Lebensformen überreichen, unsicheren und unheilschwangeren Europa . . . ausgezeichnete Schriftsteller ein Verfahren, welches die Wirklichkeit in vielfältige und vieldeutige Bewußtseinsspiegelungen auflöst". Und zwar sei dieses Verfahren „nicht nur ein Symptom der Verworrenheit und Ratlosigkeit, nicht nur ein Spiegel des Untergangs unserer Welt", wenn dergleichen zweifellos auch mit im Spiel ist. Es geschehe darin doch auch, so versichert Auerbach, „noch etwas ganz anderes"[1].

Auerbach schildert die diesem „Verfahren" zugrunde liegende Einstellung des Schriftstellers zu der von ihm geschilderten Wirklichkeit, indem er einen Abschnitt aus dem Roman „To the Lighthouse" der englischen Dichterin Virginia Woolf analysiert. Es sei „wesentlich für das Vorgehen in der Art Virginia Woolfs, daß es sich nicht nur um *ein* Subjekt handelt, dessen Bewußtseinseindrücke wiedergege-

[1] S. 490 ff.

ben werden, sondern um viele, häufig wechselnde Subjekte". Das bedeutet, daß sie nicht, wie es früher geschah, „die Handlungen, Zustände und Charaktere ihrer Personen mit objektiver Sicherheit" interpretiert. Der Schriftsteller bleibt also nicht „mit seiner Kenntnis einer objektiven Wahrheit als übergeordnete, führende Instanz erhalten"[1]. „Ein Standpunkt außerhalb des Romans, von dem aus die Menschen und Ereignisse innerhalb desselben beobachtet werden, scheint gar nicht zu existieren, ebensowenig wie eine objektive, von dem Bewußtseinsinhalt der Personen des Romans verschiedene Wirklichkeit." Wohl wird gelegentlich ein Vorgang objektiv geschildert; „aber in bezug auf seine Interpretation ergibt sich aus dem Tonfall", daß die Schriftstellerin die Heldin ihres Romans „nicht mit wissenden, sondern mit zweifelnden, fragenden Augen betrachtet"[2]. Es wird also „vermittelst vieler, von verschiedenen Personen (und zu verschiedenen Zeiten) gewonnener subjektiver Eindrücke eine Annäherung an echte objektive Wirklichkeit" gesucht, im Unterschied zu „dem einpersonigen Subjektivismus, welcher nur einen einzigen, meist sehr eigenartigen Menschen zu Wort kommen und nur seinen Blick auf die Wirklichkeit gelten läßt". Es geht dabei „um die ‚wirkliche' Mrs. Ramsay" – so heißt die Heldin. „Diese ist zwar ein Rätsel und bleibt es auch ganz grundsätzlich, aber sie wird durch die verschiedenen, alle auf sie gerichteten Bewußtseinsinhalte (ihre eigenen mit inbegriffen) gleichsam eingekreist, es wird versucht, von vielen Seiten ihr so nahezukommen, wie es mit menschlichen Erkenntnis- und Ausdrucksmöglichkeiten gelingen kann."[3] Dabei enthält aber das, „was in Mrs. Ramsay vorgeht, in sich selbst nichts Rätselhaftes, es sind die fast normal zu nennenden Vorstellungen, die aus ihrem täglichen Leben entspringen – ihr Geheimnis liegt darunter. . . . Aber so einfach und alltäglich die Vorstellungsreihen sind, die in Mrs. Ramsays Bewußtsein aufsteigen, so wesentlich sind sie auch; sie geben eine Synthese der Lebensbeziehungen, in die sich ihre unvergleichliche Schönheit verfangen hat, in denen sie zugleich erscheint und sich verbirgt." Auf diese Weise hat sich der Schriftsteller „weit mehr, als es vordem in realistischen Werken geschah, der beliebigen Zufälligkeit des Wirklichen überlassen, und wenn er auch, wie es selbstverständlich ist, das Material des Wirklichen sichtet und stilisiert, so geschieht das doch nicht in rationalistischer Weise, und nicht im Hinblick auf seine Absicht, einen äußeren Geschehenszusammenhang planvoll zum Abschluß zu bringen; bei Virginia Woolf haben die äußeren Vorgänge überhaupt ihre Vorherrschaft eingebüßt, sie

[1] S. 476 f. [2] S. 475 f. [3] S. 477.

dienen zur Auslösung und Deutung der inneren, während vordem, und auch heut noch vielfach, innere Bewegungen vorwiegend zur Vorbereitung und Begründung bedeutenden äußeren Geschehens dienten"[1].

Auerbach macht darauf aufmerksam, daß „in naher und notwendiger Verbindung" mit dieser „vielpersonigen Bewußtseinsdarstellung"[2] oder „Bewußtseinsspiegelung" eine andere Stileigentümlichkeit steht, die die Behandlung der Zeit betrifft. Er bezeichnet sie als „Zeitenschichtung"[3]. Sie besteht darin, daß bei Gelegenheit irgendeines an und für sich beliebigen und zufälligen Vorgangs von verschiedenen anderen, weder mit diesem gleichzeitigen noch auch in einem gemeinsamen und äußerlich zusammenhängenden Verlauf untereinander verbundenen Ereignissen die Rede ist. Gemeinsam ist ihnen dann nur die Richtung auf jenen Vorgang. Da infolgedessen kein Wechsel des Themas erfolgt ist, so haben sie auch keine „selbständige Gegenwart". Die Einschübe sind nichts als ein Hintergrund jenes an und für sich beliebigen Vorgangs, der sich aber nun „gleichsam in die Zeitentiefe zu öffnen scheint". Es handelt sich dabei um den Versuch, „eine eigentlichere, tiefer liegende, ja sogar wirklichere Wirklichkeit zu ergründen – wobei der auslösende Vorgang zufällig scheint und inhaltsarm ist. . . . Wesentlich ist, daß ein unbedeutender äußerer Vorgang Vorstellungen und Vorstellungsreihen auslöst, die seine Gegenwart verlassen und sich frei in der Zeitentiefe bewegen . . . alles Gewicht liegt auf dem, was durch ihn ausgelöst wird, was nicht unmittelbar, sondern in einer Spiegelung gesehen wird, und was nicht gebunden ist an die Gegenwart des auslösenden Rahmenereignisses."[4]

Ein ähnliches Verfahren zeigt Auerbach bei Marcel Proust, der „auf Objektivität und Wesen des Geschehenen zielt, indem er sich der Führung zwar des eigenen Bewußtseins, aber nicht der des je gegenwärtigen, sondern des sich erinnernden Bewußtseins anvertraut. Das Aufsteigen des vergangenen Wirklichen aus dem sich erinnernden Bewußtsein, das längst die Zustände, in denen es jeweils befangen war, als das Wirkliche gegenwärtig geschah, verlassen hat, sieht und ordnet seinen Inhalt auf eine Weise, die ganz verschieden ist vom nur Individuellen und Subjektiven; losgelöst von den . . . wechselnden Befangenheiten, sieht das Bewußtsein seine eigenen vergangenen Schichten mit ihrem Inhalt perspektivisch, sie ständig miteinander konfrontierend, sie befreiend von ihrer äußeren Zeitfolge sowohl wie von der engeren gegenwartsgebundenen Bedeutung, welche sie jeweils zu haben schienen; dabei vereint sich die moderne Vorstellung

[1] S. 478 f. [2] S. 477 f. [3] S. 485. [4] S. 481 f.

von der inneren Zeit mit einer neuplatonischen Auffassung, daß das wahre Urbild des Gegenstandes in der Seele des Künstlers liege; eines Künstlers, der, selbst im Gegenstand befindlich, sich als Betrachtender vom Gegenstand losgelöst hat und seiner eigenen Vergangenheit gegenübertritt."[1] Durch diese „Zeitenperspektive", die PROUST anwendet, um die Wirklichkeit des Geschehens zu erfassen, schimmere, so meint AUERBACH, „schon etwas von symbolischer Jederzeitlichkeit des im ... Bewußtsein fixierten Ereignisses. Noch deutlicher und systematischer, freilich auch noch weit rätselhafter, sind die symbolischen Bezüge im Ulysses von James Joyce, wo das Verfahren der vielfältigen Bewußtseinsspiegelung und Zeitenschichtung wohl am radikalsten verwendet wird. Das Buch zielt unverkennbar auf eine symbolische Synthese des Gegenstands ‚Jedermann'; alle großen Motive der europäischen inneren Geschichte sind darin enthalten, obwohl es von sehr speziellen Individuen und einer ganz genau fixierten Gegenwart (Dublin, am 16. Juni 1904) ausgeht."[2]

Das für unsere Frage nach dem Geschichtsdenken wichtigste Merkmal dieser Art des „ernsten" Realismus, für die AUERBACH als Beispiele auch kurz auf den späteren THOMAS MANN, ANDRÉ GIDE und KNUT HAMSUN verweist, besteht darin, daß er darauf verzichtet, die Geschichte der Personen, die dargestellt werden, „mit dem Anspruch auf äußere Vollständigkeit, unter Einhaltung der chronologischen Abfolge und mit dem Akzent auf den bedeutenden äußeren Schicksalwendungen darzustellen". Diesen wird „weniger Fähigkeit zugetraut, Entscheidendes über den Gegenstand herzugeben; hingegen besteht das Vertrauen, daß in dem beliebig Herausgegriffenen des Lebensverlaufs, jederzeit, der Gesamtbestand des Geschicks enthalten sei und darstellbar gemacht werden könne". In dem, „was wenigen Personen im Verlauf weniger Minuten, Stunden oder allenfalls Tage begegnet", meint man, „auch die Ordnung und Deutung des Lebens zu treffen, die aus ihm selbst entsteht; nämlich diejenige, die sich jeweils in den Personen selbst bildet; die jeweils in ihrem Bewußtsein, ihren Gedanken, verhüllter auch in ihren Worten und Handlungen anzutreffen ist; denn es vollzieht sich in uns unablässig ein Formungs- und Deutungsprozeß, dessen Gegenstand wir selbst sind: unser Leben mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, unsere Umgebung, die Welt, in der wir leben, versuchen wir unablässig deutend zu ordnen, so daß es für uns eine Gesamtgestalt gewinnt, die freilich, je nachdem wir genötigt, geneigt und fähig sind, neu sich aufdrängende

[1] S. 483. [2] S. 484 f.

Erfahrungen aufzunehmen, sich ständig mehr oder weniger schnell und radikal wandelt"[1].

Wir hörten schon die Versicherung AUERBACHS, daß diese Art des Realismus nicht nur „ein Symptom der Verworrenheit und Ratlosigkeit . . . unserer Welt" sei, sondern daß in ihm auch „noch etwas ganz anderes geschieht". AUERBACH sieht dieses Neue in der „Wirklichkeitstiefe", die der einzelne Vorgang gewinnt, indem dieser Realismus in sehr verschiedener Weise den Akzent auf einen beliebigen Vorgang legt, ohne ihn „im Dienst eines planvollen Handlungszusammenhangs auszuwerten". Dann werde „etwas ganz Neues und Elementares sichtbar: eben die Wirklichkeitsfülle und Lebenstiefe eines jeden Augenblicks, dem man sich absichtslos hingibt". Dies gilt natürlich zunächst ganz persönlich für die Menschen, die einen solchen Augenblick – „mögen es äußere oder innere Vorgänge sein", die sich in ihm ereignen – durchleben. Aber zugleich betrifft es „eben dadurch das Elementare und Gemeinsame der Menschen überhaupt". Und auf diese Weise wird jene Wirklichkeit erreicht, die, wie wir vorhin schon sagten, den Menschen unterhalb der politischen, weltanschaulichen und wirtschaftlichen Gegensätze gemeinsam ist. Denn „gerade der beliebige Augenblick ist vergleichsweise unabhängig von den umstrittenen und wankenden Ordnungen, um welche die Menschen kämpfen und verzweifeln; er verläuft unterhalb derselben, als tägliches Leben. Je mehr man ihn auswertet, desto schärfer tritt das elementar Gemeinsame unseres Lebens zutage; je mehr, je verschiedenere und je einfachere Menschen als Gegenstand solcher beliebigen Augenblicke erscheinen, desto wirksamer muß das Gemeinsame hervorleuchten."

Es sei, so sagt AUERBACH am Schluß seiner Untersuchung über „die literarische Eroberung der modernen Wirklichkeit", „noch ein langer Weg bis zu einem gemeinsamen Leben der Menschen auf der Erde, doch das Ziel beginnt schon sichtbar zu werden; am sichtbarsten, konkretesten erscheint es schon jetzt in der absichtslosen, genauen, inneren und äußeren Darstellung des beliebigen Lebensaugenblicks der verschiedenen Menschen. So scheint der komplizierte Auflösungsprozeß, der zur Zerfaserung der äußeren Handlung, zu Bewußtseinsspiegelung und Zeitenschichtung führte, nach einer sehr einfachen Lösung zu streben."[2]

Es versteht sich von selbst, daß der „beliebige Augenblick" des alltäglichen Lebens, von dem AUERBACH so Großes erhofft, von der Art ist, daß in ihm, wie er vorher sagt, unser Leben „eine Gesamt-

[1] S. 487 ff. [2] S. 492 f.

gestalt gewinnt, die, je nachdem wir genötigt, geneigt und fähig sind, neu sich aufdrängende Erfahrungen aufzunehmen, sich ständig mehr oder weniger schnell und radikal wandelt"[1]. Denn sonst handelte es sich hier nur um „Realismus überhaupt", und zwar um einen, in dem alle Ordnung nivelliert würde, und das würde praktisch entweder ihre vollständige Auflösung bedeuten oder aber, daß sie zu einer die ganze menschliche Existenz erfassenden Zwangsordnung gemacht würde, deren Ziel nur sein könnte, die elementaren Erlebnisse und Bedürfnisse des nun freilich in einem ganz anderen Sinne realistisch verstandenen „beliebigen Lebensaugenblickes" für alle in gleicher Weise zu lenken und zu befriedigen. Dies ist natürlich nicht AUERBACHS Meinung. Denn der Gegenstand seiner Untersuchung ist nicht der „Realismus überhaupt", sondern er fragt nach „Maß und Art des Ernstes, der Problematik oder Tragik in der Behandlung von realistischen Gegenständen"[2]. Es scheint mir aber notwendig zu sein, auf die überaus große Nähe aufmerksam zu machen, in der der abendländische „ernste" Realismus sich in dem heute erreichten Stadium zu einem Realismus befindet, der nichts anderes bedeutet als die Verzweiflung an einem Leben, in dem sich der Mensch nicht mehr „ernst" nehmen könnte.

## XIV

Es zeigt sich auf den ersten Blick sowohl die nahe Verwandtschaft wie auch der tiefe Unterschied zwischen dem von AUERBACH zuletzt behandelten Realismus und dem, den er in den ersten beiden Kapiteln seines Buches im Alten und Neuen Testament entdeckt hat. Was AUERBACH von jenem sagt, daß nämlich in den geschilderten Vorgängen eine „Wirklichkeitsfülle und Lebenstiefe" spürbar werde, die nicht nur die unmittelbar an ihnen beteiligten Menschen angeht, sondern auch „das Elementare und Gemeinsame der Menschen überhaupt", dasselbe hat er, wenn auch mit anderen Worten, von den biblischen Erzählungen gesagt. Hier hat er es das „Hintergründige" des in ihnen berichteten Geschehens genannt, dessen Wirklichkeit sich nicht in seiner unmittelbaren Gegenwart erschöpft, wie es der Fall ist bei den homerischen Erzählungen, im Vergleich mit denen AUERBACH die Eigenart der biblischen Berichte klar machte. Während die homerischen Erzählungen uns, nach dem Worte Schillers, „bloß das ruhige Dasein und Wirken der Dinge nach ihren Naturen" schildern und deren Zweck darum „schon in jedem Punkt ihrer Bewe-

[1] S. 489. [2] S. 496.

gung liegt"[1], weist das Geschehen der biblischen Erzählungen in einer eigentümlichen Weise über seine unmittelbare Gegenwart hinaus. Es ist nicht nur, so versuchten wir es uns deutlich zu machen, das Geschehen, wie es in Geschich*ten* erzählt wird, die, in sich abgeschlossen, ihren Sinn in sich selbst haben, sondern es ist ein Geschehen, in dem sich, obwohl es alltägliche und beliebige Vorgänge sind, die Geschichte der Welt ereignet. „Geschichte der Welt", das ist das Geschehen, in dem es um das Heil oder Unheil der Welt oder, wie wir dasselbe auch ausdrücken können, um das Weltsein und -bleiben geht. Verstehe ich Auerbach richtig, so meint er dasselbe, wenn er von den biblischen Geschichten sagt, daß sie „einen absoluten Anspruch auf geschichtliche Wahrheit" in sich tragen, auf der „das Bestehen der heiligen Ordnungen des Lebens beruht". Die „geschichtliche" Wahrheit, auf die sie Anspruch machen, ist nicht nur die, daß auch wirklich geschehen sei, was in ihnen berichtet wird, sondern „die Welt der Geschichten der Heiligen Schrift . . . behauptet, die einzige wahre, die zur Alleinherrschaft bestimmte Welt zu sein. Alle anderen Schauplätze, Abläufe und Ordnungen haben keine Berechtigung, von ihr unabhängig aufzutreten, und es ist verheißen, daß sie alle, die Geschichte aller Menschen überhaupt, sich in ihren Rahmen einordnen und sich ihr unterordnen werden."[2]

Jener zuletzt von Auerbach behandelte Realismus und der der biblischen Erzählungen stimmen aber nicht nur darin überein, daß das in ihnen geschilderte Geschehen geschichtlich ist, sondern auch darin, daß die in ihnen spürbar werdende Geschichte nicht von quantitativer, sondern von qualitativer Art ist. Was mit dieser Unterscheidung gemeint ist, wird daran deutlich, daß in jenem modernen Realismus im Gegensatz zu früheren Erzählungsweisen darauf verzichtet wird, das Gerüst der Erzählung in „der chronologischen Abfolge der äußerlich bedeutenden Schicksale" bestehen zu lassen, und man „in dem beliebig Herausgegriffenen des Lebensverlaufs, jederzeit, den Gesamtbestand des Geschicks" darzustellen sucht[3]. Eine ähnliche qualitative Auffassung der Geschichte zeigt sich in den Erzählungen des Alten Testaments, wenn sich in ihnen „das Erhabene, Tragische und Problematische" – also die Geschichte – „gerade im Häuslichen und Alltäglichen" ereignet; in Vorgängen, wie sie sich etwa ereignen „zwischen Kain und Abel, zwischen Noah und seinen Söhnen, zwischen Abraham, Sara und Hagar, zwischen Rebekka, Jakob und Esau und so fort"[4], und im Neuen Testament etwa in der Erzählung von der Verleugnung des Petrus; einer Geschichte, „die nach Schau-

[1] S. 9. [2] S. 19. [3] S. 488. [4] S. 28.

platz und handelnden Personen – man beachte insbesondere ihren niedrigen sozialen Rang – eine durchaus realistische Szene ist von tiefster Problematik und Tragik. . . . Aus der beliebigen Alltäglichkeit seines Lebens wird Petrus zu der ungeheuersten Rolle aufgerufen". Dabei „ist sein Auftreten, wie überhaupt alles was mit der Verhaftung Jesu zusammenhängt, im weltgeschichtlichen Zusammenhang des römischen Reichs – also als quantitative Geschichte – noch nicht mehr als ein provinzieller Zwischenfall, ein lokales Ereignis ohne jede Bedeutung, von dem niemand außer den Nächstbeteiligten Notiz nimmt."[1]

Der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Realismus ist ebenso deutlich. Das von dem modernen Realismus geschilderte Geschehen ist und will nichts anderes sein als ein irdisches Geschehen, und auch die in ihm spürbar werdende „Wirklichkeitsfülle und Lebenstiefe" hat nur eine irdische Bedeutung. Dagegen macht das Geschehen der biblischen Erzählungen den Anspruch, daß seine Gegenwärtigkeit die Gegenwart des in ihm erscheinenden Gottes ist. Die „Hintergründigkeit" dieses Geschehens besteht vor allem darin, daß Gott in ihm „erscheint". Auerbach charakterisiert die „Wirklichkeitsfülle und Lebenstiefe", die in dem vom modernen Realismus geschilderten Geschehen spürbar wird, so, daß „ein unbedeutender äußerer Vorgang Vorstellungen und Vorstellungsreihen auslöst, die seine (unmittelbare) Gegenwart verlassen und sich frei in der Zeitentiefe bewegen. Es ist, als ob ein anscheinend einfacher Text erst im Kommentar oder ein einfaches musikalisches Thema erst in der Durchführung seinen eigentlichen Gehalt offenbarte"[2]. Dieser „eigentliche Gehalt" ist „der Gesamtbestand" unseres „Geschicks" oder die „Gesamtgestalt unseres Lebens mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" und „mit der Welt, in der wir leben". Diese „Gesamtgestalt" muß in einem unablässigen „Formungs- und Deutungsprozeß" gewonnen werden, der von der Art und Weise abhängig ist, in der „wir genötigt, geneigt und fähig sind, neu sich aufdrängende Erfahrungen aufzunehmen"[3]. Wenn über den Werken dieses Realismus „etwas wie Weltuntergangsstimmung liegt" und den Leser ihnen gegenüber „ein Gefühl der Ausweglosigkeit" überkommt, weil sich in ihnen „häufig etwas Verwirrendes oder Verschleiertes, etwas der Wirklichkeit, die sie darstellen, Feindliches zeigt"[4], dann mag das seinen Grund in der Zeit haben, in der sie entstanden sind, nämlich in der Zeit um und nach dem ersten Weltkrieg. Aber damit ist nicht alles gesagt. Der tiefere Grund ist doch wohl der, daß um diese Zeit der Optimismus

[1] S. 47 f. [2] S. 482. [3] S. 488 f. [4] S. 492.

zu Ende geht, der glaubt, mit seinen Fortschrittsparolen sozusagen mit einem Schlage des Zieles und Sinnes der Geschichte sicher zu sein. In den tiefen Erschütterungen unserer ganzen Lebenswelt, die damals ihren Anfang nahmen, begann man wieder zu begreifen oder wenigstens zu ahnen, daß so etwas wie die Einheit unseres Lebens und unserer Welt nicht so billig und selbstverständlich zu haben ist, wie man sich das in der Zeit der Weltanschauungen einbildete, und daß sie auch dann, wenn sie einmal gewonnen wäre, unablässig der Gefahr des Verfalls ausgesetzt bleibt. Im Unterschied zu diesem modernen sieht der biblische Realismus die Einheit des Weltgeschehens darin, daß Gott in ihr gegenwärtig ist und alles Geschehen in ihr nach seinem Ratschluß geschieht. Die irdische Existenz wird hier zusammengesehen mit ihrem göttlichen Ziel [1].

Lange Zeit ist die Figuraldeutung das Mittel gewesen, mit dessen Hilfe man sowohl diesen Zusammenhang zwischen dem irdischen Geschehen und dem Handeln Gottes zu begreifen suchte wie auch die Einheit des Weltgeschehens. Nach dieser Deutung ist es das „jederzeitliche" Handeln Gottes, das sich in einer „Fülle vertikaler Verbindungen" [2], als ein und dasselbe in Vorgängen ereignet, die „weder zeitlich noch kausal" [3] miteinander verbunden sind. Diese Figuraldeutung nun und mit ihr die „figurale Einheit der irdischen Welt" wurde brüchig, als sie bei Dante soweit ausgebildet war, daß sie dazu dienen konnte, die ganze geschichtliche Welt als solche zu erfassen. Denn dadurch erhielt diese, wenn auch zunächst nur durch die Wirkung ihrer Darstellung, eine solche Selbständigkeit, daß sie aus dem figuralen Rahmen heraustrat. Diese Wirkung ist so stark, daß Auerbach meint sagen zu dürfen, Dante habe „der Neigung des irdischen Wesens zur Autonomie Bahn" gebrochen [4]. Nun ist es zwar so, daß es von Anfang an der Sinn und die Forderung der christlichen Auffassung des irdischen Geschehens war, dieses in echter Geschichtlichkeit zu verstehen. Und es gehört dementsprechend auch zum Wesen der „figuralen Struktur", daß sie im Unterschied zur symbolischen oder allegorischen Auffassung „beiden Polen, der Figur wie der Erfüllung, den konkreten, geschichtlichen Wirklichkeitscharakter beläßt, so daß sich Figur und Erfüllung zwar gegenseitig ‚bedeuten', daß aber ihr Bedeutungsgehalt keineswegs ihre Wirklichkeit ausschließt; ein figürlich zu deutendes Ereignis bewahrt seinen wörtlichen, historischen Sinn, es wird nicht zum bloßen Zeichen, es bleibt Ereignis" [5]. Wenn aber die Verwirklichung der Figuraldeutung dazu führt, daß, wie es nach Auerbach bei Dante geschehen ist, durch den

[1] S. 188. [2] S. 188. [3] S. 77. [4] S. 194. [5] S. 190.

in ihr begründeten Realismus die irdisch-geschichtliche Welt sich „*gegen* die göttliche Ordnung wendet", und so „das Bild des Menschen vor das Bild Gottes tritt"[1], dann ist der schon früher angedeuteten Frage nicht auszuweichen, ob die Figuraldeutung die einzige Möglichkeit eines dem christlichen Glauben entsprechenden Geschichtsverständnisses ist. Und wenn es so ist, daß, wie AUERBACH meint, ihre Möglichkeit durch ihre eigene Verwirklichung erschöpft ist, dann wird man auch fragen müssen, ob die Figuraldeutung mit ihrem Geschichtsverständnis der eigentümlichen Geschichtlichkeit des biblischen Geschehens gerecht wird.

Es könnte dann so sein, daß die Figuraldeutung das, was sie ursprünglich und danach auch noch bis ins späte Mittelalter geleistet hat, nämlich die Bewahrung des biblischen Realismus und der Einheit des Weltgeschehens, immer weniger zu leisten vermochte. Und zwar schwand diese Möglichkeit in demselben Maße, in dem der durch das geschichtliche Verständnis der Figur, also des irdischen Geschehens, ermöglichte geschichtliche Realismus an Selbständigkeit und damit, wenn ich so sagen darf, an geschichtlicher Dichte gewann[2]. Wir müssen also versuchen, uns die eigentümliche Geschichtlichkeit des in den biblischen Erzählungen berichteten Geschehens klar zu machen, und müssen fragen, ob und wieweit die Figuraldeutung ihr gerecht wird.

## XV

Wie AUERBACH zeigt, hat die Figuraldeutung ihren Grund in der „Hintergründigkeit" des biblischen Geschehens, in der dieses „nach grübelnder Vertiefung und Ausdeutung verlangt"[3]. Diese „Hintergründigkeit" erscheint darin, daß die berichteten Ereignisse sich nicht selbst genügen. Ihre Gegenwart ist nicht etwa wie die der homerischen Erzählungen in sich selbst ruhend und deshalb „umgreifbar". Nicht wie diese „füllen sie Schauplatz und Bewußtsein ganz aus". Die von ihnen berichteten Vorgänge sind in einem Ganzen, zu dem sie gehören, in höchster Spannung auf ein Ziel gerichtet. Zwar nicht so, als ob das jeweils Berichtete nur ein Abschnitt oder Teil

---

[1] S. 196.

[2] Was sich in dieser Verselbständigung des geschichtlichen Realismus ereignet hat, gehört zu jenem eigenartigen Erscheinungskomplex der „Säkularisierung", der auf das engste mit dem christlichen Glauben verbunden ist und sich aus ihm, insofern er im Sinn des Apostels Paulus und Luthers „rechtfertigender" Glaube ist, als seine legitime Folge ergibt. Vgl. dazu mein Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem". Stuttgart 1953.

[3] S. 20.

des Ganzen der Geschichte wäre, das erst aus der zeitlichen Abfolge einer Reihe solcher Ereignisse Wirklichkeit würde. Vielmehr ereignet sich jeweils schon das Ganze der Geschichte in einer merkwürdig verborgenen Weise in jedem dieser Ereignisse. Freilich ohne daß diese aufhören, konkrete, sich jetzt und hier begebende Ereignisse zu sein. Die biblischen Erzählungen sind, so haben wir es ausgedrückt, nicht nur Geschich*ten,* sondern in ihnen ereignet sich Geschichte.

In der Figuraldeutung wird das, wie wir schon hörten, so vorgestellt, daß diese Ereignisse „in einer jederzeitlichen, von aller fortschreitenden Bewegung unabhängigen Verbindung . . . mit dem göttlichen Plan" geschehen, der „von jeher schon in Gott vollendet ist"[1]. Es ist nun die Frage, ob diese mit der Figuraldeutung verbundene Vorstellung eines göttlichen Planes der Geschichtlichkeit der biblischen Erzählungen gerecht wird, oder ob sie nicht eine Minderung der eigentümlichen Dichte dieser Geschichtlichkeit zur Folge hat. Mit dem Begriff der „Dichte" will ich zweierlei an dieser Geschichtlichkeit bezeichnen. Erstens, daß die ihr entsprechende Geschichte nichts ist als Geschichte; ein Geschehen, heißt das, das nicht aus seiner zeitlichen und kausalen Verbindung mit anderen Vorgängen verstanden wird, also nicht als Glied zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, aus dessen Zusammenhang mit der Vergangenheit sich die Zukunft planend vorwegnehmen läßt, sondern ein Geschehen, das den Charakter des unerwarteten und unvorwegnehmbaren Widerfahrnisses und in diesem Sinn des Zu-falls hat. Ein Geschehen also, das ganz und gar von der Zukunft bestimmt ist, und zwar nicht von einer Zukunft, wie sie sich auf Grund von Vergangenheit und Gegenwart vorwegnehmen oder erschließen läßt, sondern von einer Zukunft, die als die zukommende zu-künftig bleibt. Ein Geschehen also, dessen ganzer Sinn es ist, sich dieser Zukunft auszusetzen. Als Zweites soll mit dem Begriff der Dichte bezeichnet werden, daß die Zukünftigkeit, die in diesem Geschehen begegnet, diejenige ist, die in *allem* Geschehen begegnet, und die Begegnung mit ihr ist demnach hier wie dort die eigentliche Geschichte[2]. Diese Dichte der biblischen

[1] S. 188 f.

[2] Was ich mit diesem Begriff der „Dichte" deutlich machen möchte, ist das, was man in der neueren Theologie als Eschatologie bezeichnet. Damit sind nicht nur die im engeren Sinn eschatologischen Stücke der biblischen Schriften gemeint, die von den sog. „letzten Dingen" handeln, sondern vor allem der eigentümliche Charakter des gesamten biblischen Geschehens, der eben darin besteht, daß es ganz und gar von der Zu-künftigkeit Gottes bestimmt ist. Vgl. dazu den Abschnitt „Die neutestamentliche Eschatologie" in meinem Buch „Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit" und den Abschnitt „Geschichte im Alten und im Neuen Testament" in meinem Buch „Der Mensch zwischen Gott und Welt".

Geschichtlichkeit leidet es nicht, daß man mit einer wie immer beschaffenen Idee in das sich jeweils ereignende Geschehen eindringt, um es auf diese Weise, nämlich im Zurückführen auf ein Allgemeines, ein sogenanntes Übergeschichtliches, zu begreifen. Eine solche Idee würde ja dazu dienen, daß man sich der Zu-künftigkeit nicht mehr auszusetzen brauchte. Denn in der Idee hätte man sie schon vorweggenommen. Der „göttliche Plan" aber, dessen Vorstellung mit der Figuraldeutung verbunden ist, ist eine solche Vorwegnahme. Zum mindesten dann, wenn es von ihm ein Wissen gibt, das etwas anderes weiß, als daß dieser „Plan", der wie Gott selbst allem irdisch-menschlichen Begreifen unzugänglich bleibt, mit Lob und Anbetung zu verehren ist (vgl. z. B. Röm 11, 33–36). Weiß man anders, und das würde heißen, wüßte man als Mitwisser von ihm, so wäre man der Geschichte enthoben; man stünde in Wahrheit „über" ihr und hätte ein übergeschichtliches Wissen von ihr. Das aber wäre das Wissen Gottes und nicht mehr das des Menschen. Maßt sich der Mensch ein solches Wissen an, dann hört Gott für ihn auf, der Zu-künftige, und das heißt, Gott zu sein, und damit verlöre die Geschichte ihre Geschichtlichkeit: Geschichte wäre nicht mehr „bloße" Geschichte. Das heißt, geschehende Geschichte, die darin geschieht, daß ich mich der Zu-künftigkeit Gottes aussetze, ohne sie in irgendeiner Weise vorwegnehmen zu können; ein Geschehen also, dessen ganzer Sinn darin besteht, sich dieser Zu-künftigkeit auszusetzen. Könnte ich diese in einem mitwissenden Wissen von dem Plane Gottes, gleichsam mit einem religiösen Handstreich, vorwegnehmen, so wäre die Geschichte aus der geschehenden die geschehene geworden, über oder jenseits von der ich stünde[1].

Die Dichte, die der Geschichtlichkeit der biblischen Erzählungen eigentümlich ist, haben diese also, weil in ihnen Gott selbst „erscheint". Auerbach sagt mit Recht, es erscheine in ihnen „immer nur ‚etwas' von Gott", so daß er bei seinen „Erscheinungen" nicht wie der homerische Zeus „in seiner Gegenwart umgreifbar" ist[2]. Diese „Unumgreifbarkeit" der Gegenwart Gottes in dem Geschehen der biblischen Erzählungen ist in der Tat die Eigenart seines „Erscheinens". Sie besagt, daß Gottes Gegenwart nie eine andere ist als die des Zu-künftigen. Man kann sie darum nur erfahren, indem man sich Gott in seiner vom Menschen nie wissend vorwegzunehmenden Zu-künftigkeit aussetzt. In ihr ist er zugleich der in seiner Ewigkeit allem Begreifen des Menschen Unzugängliche wie auch der in dem

[1] Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Theologie und Geschichte", ZThK 1953, S. 370.
[2] S. 16.

irdisch-zeitlichen Geschehen mit diesem Handelnde. Und dadurch, daß Gott in dem irdisch-zeitlichen Geschehen als der Zu-künftige „erscheint", bekommt dieses jene „Hintergründigkeit" und Dichte, die das Geschehen der biblischen Erzählungen auszeichnet.

Es hängt hier für das Verstehen alles von der Erkenntnis ab, daß die Zu-künftigkeit Gottes, sein Zu-kommen zur Welt und zu den Menschen das eigentliche Geschehen der Welt ist; dasjenige, wodurch alles Geschehen in der Welt im präzisen Sinn zur Weltgeschichte wird und worin alles, was sich in der Welt ereignet, seinen Sinn hat, worauf es aus ist, oder daß dieses Zu-kommen Gottes das „jederzeitliche Geschehen" ist, wie wir mit AUERBACH auch sagen können. Denn in diesem Zu-kommen Gottes zur Welt geschieht das Heil der Welt oder ihr Unheil. Das Heil, wenn der Mensch sich ihm aussetzt und sich in diesem Aussetzen, wir können gerade so gut sagen: in diesem Glauben auf Gott verläßt; das Unheil, wenn er sich ihm versagt. Versteht man das, so begreift man auch, daß wie die Gegenwart so auch die Vergangenheit und die aus dem kausalen Zusammenhang dieser beiden geplante Zukunft des irdisch-zeitlichen Geschehens mit in die „jederzeitliche" Gegenwart des göttlichen Zu-kommens in dem betreffenden Vorgang hineingenommen werden und daß sie in ihr ihren eigentlichen geschichtlichen Sinn haben. Anders ausgedrückt: sie sind dann nicht mehr nur die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, die sie in dem „horizontalen" Ablauf des Geschehens in der Welt sind.

Wie das gedacht ist, kann man sich daran klar machen, wie Luther die Aussage des Paulus 1. Kor 10, 1 ff. versteht, das jüdische Volk sei bei seinem Durchzug durch das Rote Meer getauft worden. Er meint, dieser Durchzug sei dasselbe Geschehen, das sich dann viele hundert Jahre später in der christlichen Taufe ereignet. Und er fügt mit Nachdruck hinzu, jener Durchzug sei keine „allegoria, sed simplex historia und ein großer Ernst". Hier wie dort „war das Wort Gottes anwesend, das lebendig macht, und der Glaube". Denn die Taufe sei eines jeden Fährlichkeit; er werde durch das Wort in diese hineingeführt und herausgerissen. Auch unsere Taufe sei allein durch das Wort kräftig[1]. Beide Male also, dort bei dem Durchzug des Volkes Israel durch das Rote Meer und hier bei der Taufe der Christenheit, ist das eigentliche Geschehen, daß man sich der Zu-künftigkeit Gottes aussetzt. Denn diese ist es, in der es mit seinem Worte „erscheint" und der man sich im Glauben und das heißt, in der Antwort auf dieses Wort aussetzt.

[1] WA 16; 275 f.

Dieses Verständnis der Geschichte aus der Zu-künftigkeit Gottes unterscheidet sich von dem der Figuraldeutung dadurch, daß bei dieser die Einheit des irdischen Geschehens in dem göttlichen Plan gegeben ist, und zwar in der Weise, daß die irdischen Vorgänge als dessen „Glieder und Spiegelungen" gedacht werden[1], während es bei jenem Verständnis die „jederzeitliche" Zu-künftigkeit Gottes ist, die die Einheit des irdisch-zeitlichen Weltgeschehens begründet. Jener göttliche „Plan" bleibt aber sozusagen „über" der Geschichte, und zwar um so „höher", je entschiedener er unter dem Einfluß der späten griechischen Philosophie in Analogie zu der Ideenlehre metaphysisch gedacht wird, wie das z. B. bei Augustin der Fall ist[2]. Erhält der göttliche „Plan" diesen metaphysischen Charakter, dann kann es kaum anders sein, als daß er den an ihn glaubenden Menschen zu der Meinung verführt, er besitze in ihm ein Mitwissen von dem göttlichen Ziel der Geschichte, dem Heil und Unheil der Welt, mit dem er sich über die Geschichte, wie sie sich in den irdischen Vorgängen ereignet, zu erheben und die göttliche Zukunft vorwegzunehmen vermag. Die zeitlichen Ereignisse verlieren dann ebenso unvermeidlich ihre Geschichtlichkeit und erhalten als „Glieder und Spiegelungen des göttlichen Planes" den Charakter der symbolischen oder allegorischen Bedeutung. Ist es dagegen die Zu-künftigkeit Gottes, die die Einheit des Weltgeschehens begründet, so ruft sie den Menschen gerade in die jetzt und hier geschehende Geschichte hinein. Denn nur in ihr und indem er sich ihr im Glauben aussetzt, ist diese Zu-künftigkeit und in ihr die Einheit des Weltgeschehens zu erfahren; nur ihr gegenüber fällt jetzt und hier die Entscheidung über Heil und Unheil des Menschen und der Welt.

Versteht man also einen irdischen Vorgang in der Einheit des Weltgeschehens, die in der Zu-künftigkeit Gottes begründet ist, dann muß man ihn, wie Luther es in dem eben angeführten Fall tut, als simplex historia und als „in großem Ernst" geschehen verstehen und nicht als allegoria und, wie Luther an der angegebenen Stelle polemisch gegen den überkommenen Gebrauch der Figuraldeutung sagt, auch nicht als figura. Denn sonst vermag man in ihm desjenigen nicht gewahr zu werden, worin allein die Zu-künftigkeit Gottes „erscheint" und um dessentwillen man in Wahrheit sagen darf, daß in diesem

---

[1] S. 496.

[2] Vgl. dazu die oben S. 280 zitierten Sätze Augustins und dazu den an der gleichen Stelle bei Dilthey zitierten Satz Augustins über den „Plan" Gottes: neque enim multae, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum etiam visibilium et mutabilium. De civitate Dei XI c. 10.

Vorgang sich dasselbe begibt wie in der Taufe oder im Abendmahl. Nämlich daß der, von dem dieser Vorgang berichtet wird, sich in ihm der Zu-künftigkeit Gottes ausgesetzt hat oder, wie Luther das ausdrückt, daß das Wort Gottes anwesend war und der Glaube.

## XVI

Von dieser Art ist demnach die Geschichtlichkeit des in den biblischen Erzählungen berichteten Geschehens. Ihr Anspruch, daß sich in diesem „alltäglichen" Geschehen Weltgeschichte ereignet und daß sie darum nicht nur Geschich*ten,* sondern Geschichte enthalten, besagt, daß ihr eigentliches Geschehen das „Erscheinen" Gottes ist. Die christliche Figuraldeutung, nach der die Vorgänge des Alten Testaments als Figuren der neutestamentlichen Ereignisse und diese als die „Erfüllung" jener ausgelegt werden, hat denn auch entgegen ihrem späteren Gebrauch ursprünglich, wie z. B. noch bei Paulus, den Sinn, zu zeigen, daß sich in den Geschichten des Alten Testaments die Zu-künftigkeit Gottes „vorangekündigt" hat, die dann in der Geschichte Jesu Christi in voller Offenbarung „erschienen" ist. Eine solche Beziehung zwischen den beiden „Testamenten" ist durchaus keine künstlich hergestellte. Sie hat vielmehr ihren Grund in der Art des in jedem von ihnen berichteten Geschehens. Nämlich darin, daß der Gott, dessen „Erscheinen" in ihnen bezeugt wird, sowohl im Alten wie im Neuen Testament derselbe zu-künftige ist. Der Unterschied dieses Geschehens ist nur der, daß es im Alten Testament ein Volk ist, dem Gott sich in seiner Zu-künftigkeit zu-sagt; im Neuen Testament dagegen ist es der einzelne Mensch, der nicht mehr der vom Volke umschlossene ist.

Die alttestamentliche Rede von der göttlichen Erwählung des Volkes Israel bedeutet dementsprechend, daß diesem Volke das Geschick zugeteilt worden ist, daß es als einziges unter den Völkern nicht wie die anderen aus einer auf Grund des Zusammenhangs der Vergangenheit und Gegenwart planend und handelnd vorweggenommenen Zukunft leben soll, sondern aus der schlechthin unverfügbaren Zu-künftigkeit, in der Gott sich ihm zu-gesagt hat. Es soll das, weil sein Gott nicht wie die Götter der anderen Völker ein Volksgott ist, sondern der Herr Himmels und der Erden. Und so ist diesem Volk durch seine Erwählung aufgegeben, allen Völkern der Erde Gott in seiner Zu-künftigkeit zu verkünden. Diese Aufgabe kann es jedoch nur erfüllen, indem es sich mitsamt seiner eigenen politischen Existenz und völkischen Zukunft der Zu-künftigkeit seines Gottes preisgibt. Das ist die ungeheure Paradoxie, die, immer wieder verdeckt,

aber auch immer wieder durch die ihm gesandten Propheten neu an den Tag gebracht, durch das ganze Alte Testament hindurchgeht. Setzt das Volk, seine eigene Zukunft mit der Zu-künftigkeit Gottes verwechselnd, seine Hoffnung etwa auf den „Tag des Herrn" als auf den, der ihm die Errichtung seiner völkischen Herrschaft über alle Völker der Erde bringen soll, dann scheuen sich seine Propheten nicht, ihm diesen „Tag" als den des Zerbrechens solcher Träume vor der Zu-künftigkeit Gottes zu verkünden. Solcher Hoffnung wird der „Tag des Herrn", an dem Jahve sich offenbaren wird, nicht Licht sein, sondern Finsternis (Amos 5, 18); „wer wird den Tag seiner Zukunft erleiden können und wer wird bestehen, wenn Er wird erscheinen? Denn Er ist wie das Feuer des Goldschmieds und wie die Seife der Wäscher" (Maleachi 3, 2); nicht das erwählte Volk wird triumphieren, sondern „Jahve allein wird erhoben sein an jenem Tag" (Jes 2, 11). So ist darum in der Tat „nicht das Nationalgefühl, sondern der Gottesglaube als der Wurzelboden anzusehen, auf dem die kühne Zukunftserwartung Israels erwuchs"[1]. Eben deshalb aber zieht sich auch durch die ganze Geschichte des alttestamentlichen Volkes der niemals aufhörende Kampf darum, daß die völkische Zukunft nicht an die Stelle der Zu-künftigkeit Gottes tritt. Und es wird darin deutlich, daß diese Zu-künftigkeit immer zugleich beides ist, sowohl das Ereignis der göttlichen Geschichte wie auch das Gericht über die Geschichte, die Israel aus der im eigenen Wünschen und Denken vorweggenommenen Zukunft leben will.

Wo aber und wann immer in der Geschichte des alttestamentlichen Volkes sich Menschen auf die nicht vorwegzunehmende Zukünftigkeit Gottes und auf die Erwählung ihres Volkes durch diesen zu-künftigen Gott verlassen, da ereignet sich eine Vorankündigung von Gottes der ganzen Welt verheißenen Zu-künftigkeit, in der er dann in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, „erscheinen" wird. Aber auch dann bleibt diese im Alten Testament insofern immer eine „verheißene", als sie erst jenseits der irdischen Geschichte des Volkes als solchen in dem vollen Sinn „erscheinen" konnte, in dem sie ihm als die allen Völkern der Erde zu verkündende anvertraut war. Im Neuen Testament dagegen „erscheint" sie in Jesus Christus als die „erfüllte". Das heißt zunächst, sie „erscheint" hier als die in gleicher Weise den Völkern wie den Juden zu-kommende. Denn, so begründet Paulus das im Blick auf den von den späteren Juden immer wieder im Sinn ihrer durch Gesetzeserfüllung vorwegzunehmenden völkischen Zukunft erhobenen Anspruch, die von Gott

[1] W. Eichrodt, Theologie des Alten Testaments Bd. 1, 3. Aufl. S. 256.

„Erwählten" zu sein: „Es ist kein Ansehen der Person vor Gott" (Röm 2, 11). Auf diese Weise geschieht es, daß „die Verheißung für allen Samen (Abrahams) fest bleibt, nicht allein für den, der aus dem Gesetz ist (oder, wie es Röm 9, 8 heißt, nicht nur für die, „die nach dem Fleisch Kinder Abrahams sind"), sondern auch für den, der des Glaubens Abrahams ist, der nach dem Schriftwort: ‚zum Vater vieler Völker habe ich dich gesetzt' unser aller Vater ist vor Gott, dem er glaubte als dem, der die Toten lebendig macht und ruft dem, das nicht ist, daß es sei" (Röm 4, 16 f.).

Jener Kampf um die Bewahrung der Zu-künftigkeit Gottes vor ihrer Verwechslung mit der völkischen Zukunft, der die ganze Geschichte Israels durchzieht und der das eigentümliche Geschehen des Glaubens in ihr ist und damit die eigentliche Geschichte, nämlich das Sich-der-Zu-künftigkeit-Gottes-Aussetzen – dieser Kampf muß aber auch angesichts ihrer „Erfüllung" in Jesus Christus bestanden werden. Und man darf wohl sagen, daß er im ganz eigentlichen Sinn die Geschichte Jesu ist, und daß sich in diesem Kampf und in der Weise, wie Jesus ihn besteht, das „Erscheinen" von Gottes Zu-künftigkeit „erfüllt". Das wird vor allem deutlich in dem Widerspruch Jesu gegen die spätjüdische Gesetzesfrömmigkeit, der zugleich der gegen die mit dieser verbundene Messiaserwartung ist. Als Johannes der Täufer ihn fragen läßt, ob er der Messias sei, der da kommen soll, weist er mit Worten des Alten Testaments, die die Zu-künftigkeit Gottes verheißen (Jes 35, 5 f. und 61, 1), auf das hin, was er tut, und fügt dann hinzu: „Und selig ist, der sich nicht an mir ärgert" (Matth 11, 1 f.). Mit diesem Wort wendet er sich in nicht zu überbietender Schärfe gegen die herkömmliche messianische Erwartung: er ist nicht der Messias, der sich mit Wundertaten, wie sie von diesem erhofft werden, als solchen ausweist; die Zu-künftigkeit Gottes „erscheint" in ihm nicht anders, als sie jedem Menschen zugesagt ist, der sich auf ihn verläßt[1]. Zugleich aber erhebt er den Anspruch, daß die Zukünftigkeit Gottes, die im Alten Testament die verheißene geblieben war, in ihm „erfüllt" ist. Sie ist das, weil sie in seiner Verkündigung nicht mehr wie im Alten Testament dem Volk, sondern dem Menschen und damit unmittelbar aller Welt zugesagt ist. Eben daraus, daß sie ihm zu-kommt wie jedem sonst, erwächst ihm sein Geschick, das nun das der ganzen Welt ist. Denn indem er sich der Zu-künftigkeit Gottes aussetzt, wie sie aller Welt zugesagt ist, wird offenbar, daß aller Welt gilt, was die alttestamentlichen Propheten für das

[1] Vgl. auch die Versuchungsgeschichte Matth und Luk 4 und dazu mein Buch „Der Mensch zwischen Gott und Welt", Heidelberg 1952, S. 56–59.

Volk Israel, das sich ihr versagte, erkannt hatten: der „Tag des Herrn" ist nicht Licht, sondern Finsternis. Und diese Finsternis, die über die Welt als das Gericht hereinbricht, wird am Kreuz sein Geschick. Indem er sich ihr aber im Gehorsam aussetzt, wird in seinem Geschick die Verheißung „erfüllt", die den Vätern gegeben ist. Denn dazu „muß der Christus solches leiden, um zu seiner Herrlichkeit einzugehen". Nur so wird „alles erfüllt, was von ihm geschrieben ist im Gesetz Moses, in den Propheten und in den Psalmen" (Luk 24, 26 und 44). Indem so in ihm, der sich ihr angesichts des ihm aus ihr und seiner Verkündigung von ihr zu-kommenden Todes aussetzte, die Zukünftigkeit Gottes „erschienen" ist, ist sie im Glauben an ihn für alle Welt da.

Den gleichen Kampf hat Paulus in seiner Weise gegen diejenigen in der urchristlichen Gemeinde bestehen müssen, die der Meinung waren, an der Erwählung des Volkes festhalten zu müssen. Diese sahen in Jesus den jüdischen Messias, und das Halten des jüdischen Gesetzes wie die dadurch erworbene Zugehörigkeit zu dem erwählten Volke war ihnen die unerläßliche Bedingung für das Christsein. Paulus widersetzte sich dem mit seiner Lehre, daß der Mensch vor Gott gerecht werde allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke (Röm 3, 28). Er hob auf diese Weise das Gesetz und den Glauben an die durch den Besitz des Gesetzes verliehene Erwählung des jüdischen Volkes auf. Das Gesetz und seine Erfüllung aber war dem gesetzesfrommen Juden das Mittel gewesen, die Zu-künftigkeit Gottes vorwegzunehmen, indem er aus ihr die Zukunft seines Volkes machte. Und so bestand Paulus auf seine Weise den Kampf um die Bewahrung der Zu-künftigkeit Gottes, wie sie in dem Kreuzestod und der Auferstehung Jesu von Nazareth „erschienen" war.

Dieser Kampf um die Bewahrung der Zu-künftigkeit Gottes gegen ihre Verwechslung mit einer wie immer, ob völkisch-politisch oder religiös-gesetzlich oder wunderhaft-kosmisch, vorgestellten und vorweggenommenen Zukunft, wie ihn sowohl Jesus selbst als auch sein geistesmächtigster Zeuge, der Völker-Apostel Paulus, gekämpft haben, ist der Kampf um die echte Geschichtlichkeit der Offenbarung. Das mag auf den ersten Blick seltsam genug erscheinen. Denn man würde den Begriff der Geschichtlichkeit und auch den der Geschichte in dem Sinne, in dem wir ihn hier gebrauchen, in dem biblischen Zeugnis von der Offenbarung vergeblich suchen. Die Seltsamkeit dieser Aussage wird jedoch alsbald schwinden, wenn man bedenkt, daß sich uns heute in diesem Begriff wie in keinem anderen die Problematik unserer menschlichen Wirklichkeit darbietet. Die unablässigen Be-

mühungen in der abendländischen Literatur, die alltägliche Wirklichkeit des Menschen als „ernste", und das heißt, wie wir gesehen haben, als geschichtliche zu erfassen – was AUERBACH für die Literatur aufgewiesen hat, würde sich für die bildende Kunst wohl ebenfalls zeigen lassen –, beweisen deutlich genug, daß es wahrlich alles andere als Willkür oder Mode ist, wenn sich in dem Begriff der Geschichte die entscheidenden Fragen zusammenfassen. Erinnert man sich vollends, daß es die biblischen Berichte von der Offenbarung sind, durch die diese Bemühungen um die Erfassung der Geschichte in Gang gekommen sind, dann wird es kaum noch überraschen, daß da, wo es um die Wirklichkeit der Offenbarung geht, darum nämlich, daß sie den Menschen und die Welt betrifft, immer schon ihre Geschichtlichkeit in Frage steht. Und zwar ihre Geschichtlichkeit im Sinne des „ernsten" Realismus, wie er eben durch das biblische Zeugnis von der Offenbarung zur nicht wieder verstummenden Frage geworden ist. Das aber heißt, daß die Wirklichkeit der Offenbarung verfehlt wird, wenn man meint, sie als übergeschichtliche verstehen zu müssen. Denn gerade das ist ihre Eigentümlichkeit, daß sie nicht über oder jenseits der menschlichen Geschichte, sondern im ganz eigentlichen Sinne in ihr geschieht.

## XVII

Es scheint, als ob sich heute mit dem Geschichtsdenken Ähnliches begibt wie das, was sich zur Zeit Dantes mit der Figuraldeutung ereignete. Diese wurde brüchig, als mit ihrer Hilfe die „volle Beherrschung der irdischen Wirklichkeit gewonnen" und damit der Realismus verwirklicht war[1]. Es ergab sich daraus eine immer weiter ausgebildete Selbständigkeit des irdisch-geschichtlichen Geschehens, in der dann die mit der figuralen Deutung verlorene Einheit des Weltgeschehens neu gewonnen werden mußte. Das moderne Geschichtsdenken hat versucht, sie mit Hilfe der Idee des „Fortschritts" zu gewinnen. KARL LÖWITH hat gezeigt, wie seit dem 17. Jahrhundert diese Idee die der „Vorsehung" im Geschichtsdenken[2] verdrängt. Er ist dabei zu der These gekommen, daß „alle modernen Versuche, die Geschichte als ein sinnvoll gerichtetes, wenn auch nie abgeschlossenes Fortschreiten auf eine innerweltliche Erfüllung hin darzustellen", in der christlichen Geschichtsdeutung gründen, die „ihren Blick auf die Zukunft als den zeitlichen Horizont eines bestimmten Zieles und einer

[1] Oben S. 286.

[2] Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie. Stuttgart 1953.

letzten Erfüllung richtet"[1]. Es sei allein „der jüdisch-christliche Futurismus", der „die Zukunft als den Horizont alles modernen Strebens und Denkens eröffnen konnte"[2]. Und nachdem der Glaube an „die Universalgeschichte, die auf ein einziges Ziel gerichtet ist und, wenigstens potenziell, den ganzen Ablauf der Geschehnisse sinnvoll zusammenfaßt", das abendländische Geschichtsdenken geformt hat, kann es sich von ihm kaum wieder lösen. Allerdings ist dieser Glaube zum Glauben an die Fähigkeit des Menschen geworden, „für sein eigenes irdisches Glück vorsorglich sorgen zu können". Infolgedessen wird „die christliche Hoffnung auf Erlösung zur unbestimmten Erwartung einer besseren Welt verweltlicht"[3]. Und nun übernimmt „das Gesetz der fortschrittlichen Entwicklung die Funktion der Vorsehung. Das geheime Walten der Vorsehung verwandelt sich in die Voraussicht einer prévision rationnelle"[4]. „Infolge dieser ursprünglichen Abhängigkeit der Fortschrittsidee vom Christentum ist der moderne Fortschrittsgedanke zweideutig: er ist seinem Ursprung nach christlich, und seiner Tendenz nach antichristlich." Es sei, so sagt Löwith, Proudhon, der den modernen Fortschrittsgedanken in seiner christlich-antichristlichen Zweideutigkeit zutiefst erfaßt habe. Nach Proudhon sei „die Aufgabe der modernen Revolution die défatalisation der Vorsehung. Der Mensch und die menschliche Gerechtigkeit müsse die Leitung aller menschlichen Angelegenheiten nun selbst in die Hand nehmen. Der Mensch werde Gott ersetzen und der Glaube an den menschlichen Fortschritt den Glauben an die Vorsehung."[5] Freilich habe sich dabei der Begriff der Zukunft beträchtlich gewandelt: für das Christentum war sie die *end*gültig vorweggenommene; der moderne Fortschrittsglaube dagegen lebt in dem „Horizont einer *un*bestimmten Zukunft". Es ist darum nicht anders möglich, als daß diesem vom modernen Fortschrittsglauben bestimmten Geschichtsverstehen „der Glaube, daß Christus der Anfang eines Endes ist", fehlt[6]. Denn die christliche Erwartung der Zukunft ist nicht auf einen „unbestimmten Fortschritt zu einem unerreichbaren Ideal" gerichtet, „sondern eine bestimmte Wahl und Entscheidung im Angesicht Gottes, und die christliche Hoffnung auf das Reich Gottes ist mit der Furcht des Herrn verbunden"; die moderne „Hoffnung auf eine ‚bessere Welt' dagegen blickt ohne Furcht und Zittern in die Zukunft"[7]. So habe „die Welt nach Christus sich die christliche Sicht auf ein Ziel und eine Erfüllung angeeignet und zugleich den lebendigen Glauben an ein bevorstehendes *eschaton* verabschiedet"[8].

---

[1] aaO S. 148. [2] aaO S. 106. [3] aaO S. 105. [4] aaO S. 82.
[5] aaO S. 63 f. [6] aaO S. 180. [7] aaO S. 82. [8] aaO S. 180.

An der These Löwiths, daß die das moderne Geschichtsdenken bestimmende Fortschrittsidee von dem christlichen Glauben an die Zukunft und das Ziel der Geschichte herkommt, ist wohl kaum ein Zweifel möglich. Zweifelhaft scheint mir indessen, ob sein Verständnis des christlichen Zukunftsglaubens richtig ist. Sein Verständnis steht noch allzusehr unter dem Einfluß dieses modernen Geschichtsdenkens, für das es, wie er selbst einmal andeutet, charakteristisch ist, daß es „mit Kollektiven, nicht aber mit Individuen rechnet“[1]. Dieses Denken versteht, wie ich früher schon sagte, die Geschichte quantitativ und nicht qualitativ. Es ist der Ablauf der Welt, an dem es interessiert ist, weil es von ihm ihre Vervollkommnung erhofft, während ein „qualitatives“ Geschichtsdenken das Heil oder Unheil der Welt bedenkt, wie es sich in jedem einzelnen Vorgang jetzt und hier ereignet. Im Sinne jenes quantitativen Geschichtsdenkens hat Löwith durchaus recht, wenn er sagt, daß „sich in den Evangelien nicht die geringste Andeutung einer Geschichtsphilosophie entdecken lasse, sondern die Botschaft von der Erlösung durch Christus, und zwar *von* allem irdischen Geschehen“. Ebenso hat er darin recht, daß Paulus, der „in gewisser Weise eine Theologie der Geschichte kannte“, doch „an der weltlichen Geschichte“ nicht in dem Sinne der modernen Geschichtsphilosophie interessiert war. Und es ist ebenfalls richtig, daß für die ersten Christen „mit dem Auftreten Jesu Christi nicht eine neue Epoche der Weltgeschichte beginnt, die man ‚christlich‘ nennen könnte“. Es scheint mir aber falsch zu sein, wenn Löwith, diesen Satz beschließend, sagt, das Auftreten Christi bedeute für sie vielmehr den „Anfang eines Endes der Geschichte“[2]. Dieser Satz wäre mitsamt seinem Schluß richtig, wenn er für den gnostischen Glauben und sein Verhältnis zur Welt gelten sollte. Denn für die Gnosis ist in der Tat mit dem Erscheinen des himmlischen Erlösers das Ende der Welt und ihrer Geschichte im endgültigen Sinne gekommen, der Welt nämlich, die „die Fülle des Bösen“ ist. Für den christlichen Glauben ist die Welt aber nicht schlechtweg „diese“ Welt, das heißt, nicht die Welt, die eben darum, weil sie Welt ist, dem endgültigen Verderben überantwortet ist. Für ihn ist und bleibt sie vielmehr, was auch immer mit ihr geschehen und über sie zu sagen sein mag, Gottes Schöpfung.

Man übersieht verhängnisvollerweise weithin in der Theologie, daß mit dem Erscheinen Jesu Christi, also mit der Offenbarung Gottes in einem *geschichtlichen* Menschen sich für den urchristlichen Glauben

---

[1] aaO S. 85. [2] aaO S. 175 und 180.

nicht nur die Erlösung des Menschen ereignet, sondern mit dieser auch die der Welt. Diese wird ebenso wie die Menschen durch Jesus Christus, dem als dem Herrn „alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben ist" (Matth 28, 18), oder, wie Paulus das ausdrückt, dem „Gott alles unter seine Füße getan hat", erlöst von den Mächten, die sie infolge der Sünde der Menschen in „diese" Welt des „Todes" verkehrt haben (1. Kor 15, 26 f.). Das Neue Testament kann gar nicht anders, als die Erlösung des Menschen und die der Welt zusammendenken, weil nach seinem Glauben die Verkehrung der Welt in „diese", nämlich dem Verderben und der Eitelkeit verfallene Welt durch die Sünde des Menschen bewirkt ist und nicht, wie nach dem Glauben der Gnosis, durch ein kosmisches Verhängnis. Darum hängt die Erlösung der Welt, daß sie nämlich wieder als die Schöpfung Gottes offenbar wird, auf das engste mit der Erlösung der Menschen zusammen. Und so „harrt sie erwartungsvoll auf die Offenbarung der Söhne Gottes" (Röm 8, 19).

Wohl ist es richtig, daß „ungleich dem historischen Sokrates der Platonischen Dialoge der historische Jesus der Evangelien primär kein geschichtlicher Lehrer ist, sondern fleischgewordener Gott"[1], aber die neutestamentliche Aussage über Jesus ist damit in ihrem eigentümlichen Sinne noch keineswegs getroffen. Die „Fleischwerdung" Gottes in Jesus von Nazareth, die das Neue Testament verkündigt, ist vielmehr insofern ein echtes geschichtliches Geschehen, als in ihr ein wirklicher, „wahrhaftiger" Mensch das durch die Sünde der Menschen bewirkte und darum auch von ihnen zu verantwortende Verderben der Menschen und der Welt als sein eigenes Geschick auf sich genommen hat. Denn, vorausgesetzt, daß in der Geschichte, was immer sich auch in ihr ereignen mag, Heil oder Unheil des Menschen und seiner Welt in Frage steht, und ebenso vorausgesetzt, daß dieses Heil oder Unheil in Gott und in dem Verhältnis zu ihm gründet, und schließlich drittens vorausgesetzt, daß sich Heil oder Unheil des Menschen und seiner Welt ereignet je nachdem, ob er sich in seiner Verantwortung für sich und die Welt Gott erschließt oder sich ihm versagt, – dieses vorausgesetzt, so ist in dem, was das Neue Testament von Jesus von Nazareth verkündigt, echte Geschichte geschehen.

Echte Geschichte, das soll heißen: Geschichte, wie sie auch sonst in und mit der Welt geschieht. Allerdings mit dem Unterschied, daß hier, was sonst nirgendwo in der Geschichte geschehen ist, sich ein Mensch in rückhaltlosester Verantwortung der sündhaften Verkeh-

---

[1] Löwith, aaO S. 177.

rung der Welt und ihrer Menschen Gott erschlossen hat. Wir sagten vorhin, der Kampf um die Bewahrung der Zu-künftigkeit Gottes vor der Verwechslung mit der völkischen Zukunft, der die ganze Geschichte Israels durchzieht und der das eigentümliche Geschehen des Glaubens ist und damit die eigentliche Geschichte, nämlich das Sich-der-Zu-künftigkeit-Gottes-Aussetzen, sei im ganz eigentlichen Sinne die Geschichte Jesu, und in diesem Kampf, und in der Art und Weise, in der Jesus ihn besteht, erfülle sich das „Erscheinen" von Gottes Zu-künftigkeit, das in der Geschichte Israels immer nur verheißen war. Wir müssen hier hinzufügen, daß in bezug auf die Geschichte Jesu auch insofern von einer „Erfüllung" zu sprechen ist, als die Zukunft, vor deren Verwechslung mit der Zu-künftigkeit Gottes Jesus diese bewahrt, nicht mehr nur die völkische Zukunft Israels ist, sondern die der Welt. Die Zukunft nämlich, die die Welt aus der Kontinuität ihres, wie immer im einzelnen verstandenen, so doch in sich begründeten Bestandes oder Geschehensablaufs erstrebt. Solcher Zukunft und aller aus ihr und auf sie hin verstandenen Geschichte bedeutet die Zu-künftigkeit Gottes allerdings das Gericht und damit das Ende. Und wenn wir sagen, daß Jesus die Zu-künftigkeit Gottes vor der Verwechslung mit der Zukunft der Welt bewahrt, wie diese sie aus sich selbst versteht, indem er sich Gott in der rückhaltlosesten Verantwortung der sündhaften Verkehrung der Welt und ihrer Menschen erschließt, dann sagen wir, daß er das Gericht Gottes über die Welt auf sich nimmt.

Erst hiermit ist ausgesagt, was es heißt, daß Jesus „primär kein geschichtlicher Lehrer, sondern fleischgewordener Gott" ist, und daß „die Offenbarung Gottes in einem geschichtlichen Menschen seine Selbstenthüllung im ‚Menschensohn' ist"[1]. Und erst daraus kann alles andere, was im Neuen Testament über Jesus gesagt wird, in seinem eigentlichen und ursprünglichen Sinn verstanden werden. Das aber heißt, daß es genau ebenso im streng geschichtlichen Sinn verstanden werden muß. Und dann ist es in der Tat richtig, daß für das Neue Testament „die Geschichte nicht ein autonomes Reich menschlicher Bemühungen und Fortschritte ist, sondern ein Reich der Sünde und des Todes, das der Erlösung bedarf"[2]. Aber diese Erlösung darf nun unter keinen Umständen den Sinn einer Erlösung *von* der Geschichte haben, sondern den der Erlösung *zur* Geschichte. Oder anders ausgedrückt, die Erlösung, deren die Geschichte bedarf, ist die Erlösung von der Zukunft der Sünde und des Todes zu der Zu-künftigkeit Gottes in ihrem doppelten Sinn des Endes durch das Gericht

[1] Löwith, aaO S. 177. [2] ebd.

und des Anfangs durch die Gnade: Diese Erlösung ist des ebenso gewiß, wie der Tod Jesu am Kreuz seinen Sinn nicht nur darin hat, daß in ihm das Gericht über die Welt vollzogen wird, sondern zugleich darin, daß das Leben durch ihn über den Tod mächtig geworden ist. Und wie dieses Leben, das das Heil des Menschen und der Welt ist, allein im Glauben wahrgenommen werden kann, so kann es auch nur von ihm bewahrt und verantwortet werden.

Von diesem Verständnis der Geschichte aus ergibt sich noch ein wesentlich anderer Aspekt jenes merkwürdig widersprüchlichen Phänomens, daß „das moderne Geschichtsbewußtsein seiner Herkunft nach so christlich wie in seinen Konsequenzen unchristlich ist“ [1]. Man gewinnt diesen anderen Aspekt jedoch nur, wenn man sieht, daß das moderne Geschichtsbewußtsein sich nicht nur „die christliche Sicht auf ein Ziel und eine Erfüllung angeeignet hat“, wobei allerdings diese „Sicht“, wie wir hörten, grundlegend verwandelt wurde; das moderne Geschichtsbewußtsein hat auch die Erkenntnis der Verantwortung des Menschen für die Welt und ihre Gestalt vom christlichen Glauben übernommen. Erst wenn man diese Verantwortung mit der christlichen Zukunftserwartung verbindet, hat man diese und das eigentümliche Weltverhältnis des christlichen Glaubens und damit seine Geschichtlichkeit begriffen. Das soll durchaus nicht heißen, daß die Zu-künftigkeit und mit ihr das Heil des Menschen und der Welt durch irgendein Tun des Menschen herbeigeführt oder vorweggenommen werden könnte. Vielmehr gibt es dieser gegenüber schlechterdings nichts anderes, als daß der Mensch sich ihr im bloßen Glauben, also ohne jede Vorwegnahme durch irgendein Werk aussetzt. Die Verantwortung des Menschen für sich selbst und für die Welt, wie der christliche Glaube sie erfährt, betrifft also primär und in ihrem vollen Sinn nicht Einzelnes, nicht dies und das, wie es durch Werke getan werden kann, sondern das Ganze oder, was dasselbe bedeutet, das Heil seines eigenen wie des Seins der Welt.

Dieses Ganze oder Heil des Seins des Menschen drückt das Neue Testament u. a. mit dem Titel des Sohnes aus, und zwar sowohl für sein Verhältnis zu Gott wie zur Welt, während es das Ganze des Seins der Welt mit dem Titel der Schöpfung bezeichnet. Beide Titel besagen, daß weder der Mensch noch die Welt ihre Ganzheit oder ihr Heil in sich selbst haben, sondern allein in Gott: der Mensch in dem Vatersein Gottes und damit in dem eigenen Sohnsein, die Welt in Gottes Schöpfersein und so in ihrem Schöpfungsein. Dieses Sohnsein des Menschen und das Schöpfungsein der Welt, sie sind das Ganze, das

[1] Löwith, aaO S. 180.

von der Verantwortung betroffen wird, die der christliche Glaube erfährt. Und da es sich in beiden um das Zu-kommen Gottes, nämlich um sein Vater- und Schöpfersein, handelt, in dessen reinem Erwarten sie allein verantwortet werden können, so sind beide geschichtliche Begriffe. Dem entspricht es, daß auch der Begriff der Sünde geschichtlich ist. Er besagt, daß der Mensch sein Sohnsein und mit ihm das Schöpfungsein der Welt verwirkt hat. Denn nach neutestamentlichem Verständnis besteht die Sünde darin, daß der Mensch durch die Verkehrung von Schöpfer und Geschöpf die Wahrheit Gottes, nämlich sein Vater- und Schöpfersein, mit der Lüge der Göttlichkeit des Geschöpfes vertauscht hat (Röm 1, 23 ff.), oder, wie wir statt dessen auch sagen können, sie besteht darin, daß er die Zu-künftigkeit Gottes in die Zukunft der Welt verkehrt hat. Durch diese Verkehrung hat der Mensch aber nicht nur das Sohnsein seiner selbst und das Schöpfungsein der Welt, sondern auch seine Verantwortung dafür verwirkt. Diese ist ihm dadurch zur uneinlösbaren Schuld und Sünde geworden.

Indem nun geschah, wovon wir vorhin sprachen, daß nämlich „der eine Mensch Jesus Christus" (Röm 5, 15) sich in der rückhaltlosesten Verantwortung der sündhaften Verkehrung der Welt und der aus ihrer, der Welt, Zukunft lebenden Menschen erschloß, ist in ihm das Ganze des Menschen und der Welt, das heißt, ihr Sohn- und Schöpfungsein und mit ihm die Verantwortung des Menschen dafür wieder offenbar geworden. Und zwar so, daß im Glauben an „die in Gnade gewährte Gabe dieses einen Menschen Jesus Christus" (Röm 5, 15) das Sohnsein des Menschen und das Schöpfungsein der Welt und die Möglichkeit ihrer Verantwortung den Menschen von neuem erschlossen wurde. So ist nun „durch eine Rechtstat (*δικαίωμα*) die lebenschaffende Gerechtigkeit zu allen Menschen gekommen" (Röm 5, 18). Dementsprechend, daß die Verantwortung, deren Erfüllung die „lebenschaffende Gerechtigkeit" wirkt, nur durch den Glauben zu leisten ist, kann auch diese „Rechtstat", durch die sie wieder offenbar wurde, nur im Glauben wahrgenommen werden. Und zwar in einem Glauben, der nicht nur das Fürwahrhalten der bloßen Behauptung ist, diese Offenbarung sei einmal geschehen. Dieser Glaube ist vielmehr der Art, daß er nur demjenigen zugänglich ist, der sich in ihm zugleich rückhaltlos dem Wissen von der Verfehlung (*παράπτωμα*) öffnet, durch die er seine eigene Verantwortung für das Heil seiner selbst und seiner Welt verfehlt und verwirkt hat. Nur auf diese Weise vermag er die „Rechtstat" „des einen Menschen Jesus Christus" als geschichtliche zu verstehen, nämlich als die eines für

das Ganze und das Heil des Seins des Menschen und der Welt verantwortlichen Menschen, und kann er glauben, daß sein eigenes Sein in ihr dergestalt verantwortet worden ist, daß sein Heil und mit diesem das Heil seiner Welt, wie es allein in Gott begründet ist, verwirklicht wurde.

Dieses allein im Glauben erfahrene und, seinem in Gott begründeten Wesen gemäß, auch allein durch den Glauben zu bewahrende und zu hütende Heil des Menschen und der Welt kann nun für das Tun und die Werke des Menschen nicht ohne die tiefste Wirkung bleiben. Sie ist von doppelter Art. Auf der einen Seite wird durch den Glauben an das in Gott begründete und verwirklichte Heil die ganze Existenz des Menschen in der größten Entschlossenheit auf die Zu-künftigkeit Gottes hin gerichtet. Und in diesem Sinn ist der christliche Glaube eine reine Zukunftserwartung. Allerdings darf, wie wir zu zeigen versuchten, die von ihm erwartete Zukunft nicht mit einer wie immer aus der durch die Sünde der Menschen verkehrten Welt verstandenen Zukunft verwechselt werden. „Diese" Welt hat keine echte Zukunft mehr; ihr Wesen (σχῆμα) besteht vielmehr darin, daß sie vergeht (1. Kor 7, 31). Denn ihr Wesen ist, daß sie dem verschlossen ist, was ihr zu-kommt, nämlich dem Schöpfersein Gottes und damit ihrem eigenen Schöpfungsein. Es geht darum bei der Zukunft, die der christliche Glaube erwartet, gar nicht eigentlich um die Welt, sondern um die Zu-künftigkeit Gottes. Dieser vermag der Mensch auf keine andere Weise gerecht zu werden als allein durch den Glauben, der sich ihr „auf Hoffnung, da nichts zu hoffen ist" (Röm 4, 18), aussetzt. Und so darf man wohl sagen, daß das Wort des Apostels Paulus von der Gerechtigkeit allein durch den Glauben ohne des Gesetzes Werke der entschlossenste und eigentlichste Ausdruck für die christliche Zukunftserwartung ist.

Mit dem Gesagten ist auch bereits die andere Seite der Einwirkung des allein im Glauben zu erfahrenden Heils auf das Tun und die für dieses notwendigen Entscheidungen des Menschen angedeutet. Wir sahen, daß der christliche Glaube nicht verstanden wäre, wenn man nicht begriffen hätte, daß in ihm die Verantwortung für das Ganze oder das Heil des Seins seiner selbst wie der Welt von neuem erschlossen ist. Mit dieser Verantwortung ist ein von Grund auf anderes Verhältnis des Menschen zur Welt gegeben. Er steht ihr nun gegenüber als der, der zwar in ihr, aber nicht mehr aus ihr lebt. Er gehört nicht mehr zur Welt, und die entscheidende Frage seines Lebens ist nicht mehr die der heidnischen oder mythischen Frömmigkeit, nämlich die, wie er sich der in sich geschlossenen Ordnung der Welt und ihrer

Mächte in frommer Scheu einfügt und in der Erfüllung ihres Gesetzes geborgen ist. Vielmehr ist gerade diese heidnische Frömmigkeit für den christlichen Glauben die „Gottlosigkeit und Ruchlosigkeit", in der die Menschen „die Wahrheit niedergehalten" haben und über die darum Gottes Zorn vom Himmel herab geoffenbart ist (Röm 1, 18). Während nun in dieser heidnischen Frömmigkeit das Tun des Menschen bestimmt ist von den göttlichen „Mächten" oder, wie in der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit, von ihrem Gesetz, ist es für den christlichen Glauben in schärfstem Gegensatz dazu entscheidend wichtig, daß das Tun durch ihn die Freiheit von jenen „Mächten" und von dem Gesetz erlangt. Das bedeutet einmal das eben Gesagte, daß nämlich die Werke nicht in dem Sinne getan werden dürfen, als solle durch sie das Heil verwirklicht werden. Es bedeutet zum anderen, daß für dieses vom Gesetz freie Tun die Welt frei ist von der Herrschaft jener „Mächte", deren Gewalt und Gesetz – Paulus nennt es das Gesetz der Sünde und des Todes – sie in der mythischen Frömmigkeit ebenso wie in der jüdischen Gesetzesfrömmigkeit unterworfen war. Für dieses Tun, das das des Christen ist, gilt nun das paulinische Wort: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist zuträglich" (1. Kor 10, 23).

Zweierlei muß zum rechten Verständnis dieses Wortes bedacht werden. Zum ersten, daß es ein Wort des Glaubens ist und nicht der Aufklärung. Der Glaube besetzt sozusagen mit diesem Wort den Raum des ganzen Lebens in der Welt für sich; er hütet mit ihm das von Gott verwirklichte Heil, indem er das Tun in ihm freigibt. Es ist also nicht „diese", nicht die „im Argen liegende" Welt, in bezug auf die das Wort „Alles ist erlaubt" gilt, sondern die Welt, deren Schöpfungsein mit diesem Wort des Glaubens gehütet wird. Denn „die Erde ist des Herrn und ihre Fülle", so begründet Paulus 1. Kor 10, 23 ff. die Freiheit, das Fleisch, das auf dem Markt feil ist, zu essen, auch wenn es „Götzenopferfleisch" ist. Zum anderen muß bedacht werden, daß die Freiheit, die dieses Wort des Glaubens freigibt, die Vollmacht der Entscheidung ist über das, was getan werden soll. Das zeigt auf das deutlichste seine Fortsetzung: „Aber es ist nicht alles zuträglich." Auf diese Weise wird der Vernunft des Menschen aufgegeben, zu prüfen und zu entscheiden, was im gegebenen Fall zu tun ist. Es ist ohne weiteres klar, daß diese Entscheidung, die dem Menschen durch den Glauben freigegeben ist, der damit die Wirklichkeit des von Gott herbeigeführten Heils hütet, durch eben dieses Heil geleitet wird. Das darf nun aber keinesfalls so verstanden werden, als ob diese Entscheidung den Sinn haben müßte, daß durch

das von ihr gewählte Tun das Heil herbeigeführt wird. Das Heil ist bei Gott, und darum kann es nur geglaubt werden; so ist und bleibt es der Vernunft verborgen. Aus demselben Grund kann es von keinem Tun des Menschen vorweggenommen werden. Ginge das von der Vernunft geleitete Tun doch darauf aus, so geschähe wieder, was die Sünde ist: Gottes Zu-künftigkeit würde mit der Zukunft der Welt vertauscht. Was der Vernunft, solange sie vom Glauben geleitet oder, wie wir richtiger sagen müßten, bei ihr selbst und in ihren Grenzen zurückgehalten wird, von der Zu-künftigkeit Gottes zugänglich ist, ist nur ihr negativer Sinn, nämlich, daß sie das Ende „dieser" Welt und ihrer „Geschichte" ist. Dadurch ist nun klar geworden, was es heißt, daß die für das Tun des Menschen notwendigen Entscheidungen durch das von Gott verwirklichte und vom Glauben gehütete Heil geleitet werden: es bedeutet, daß sie in der Erwartung des mit der Zu-künftigkeit Gottes geschehenden und darum von ihnen auf keine Weise vorwegzunehmenden Gerichtes gefällt werden. Das Kriterium, nach dem in diesem zu-künftigen Gericht geurteilt wird, ist dementsprechend, ob die Entscheidungen in der ihnen vom Glauben zugesprochenen Freiheit getroffen sind und sie auf diese Weise das Heil in der Hut des Glaubens belassen haben. So verteidigt sich z. B. Paulus gegen Vorwürfe, die ihm in der korinthischen Gemeinde wegen der Verwaltung seines Apostolates gemacht wurden, indem er alle menschlichen Urteile als belanglos zurückweist, weil sie vorweggenommen sind. Denn allein dem zu-künftigen „Herrn, der das im Finstern Verborgene erhellen und die Absichten des Herzens offenbar machen wird", steht das Urteil zu (1. Kor 4, 1 ff.).

Entscheidend ist nun aber, daß die Vollmacht der Entscheidung über das als „zuträglich" zu wählende Tun, die der Glaube mit seinem „Alles ist erlaubt" dem Glaubenden zuspricht, eine echte Freiheit ist. Sie kann das nur sein, wenn der Glaube wirklich rechtfertigender Glaube im paulinischen und reformatorischen Sinne ist. Ein Glaube, heißt das, der es in äußerster Entschlossenheit wagt, das Heil des Menschen und der Welt „ohne des Gesetzes Werke" einzig und allein von der Zu-künftigkeit Gottes zu erwarten. Denn nur ein solcher Glaube, der das Heil in solcher Erwartung hütet, dessen Hoffnung darum, wie Luther einmal sagt, „das Gehoffte selbst ist"[1], vermag, ohne das Heil preiszugeben, der Entscheidung und dem Tun des Menschen *die* Zukunft freizugeben, ohne die für die Vernunft – Paulus sagt: für das „Prüfen" – des Menschen schlechthin kein Raum und keine Zeit mehr offen stünde. Ist nun aber der menschlichen

[1] WA 56; 295.

Vernunft diese Freiheit einmal erschlossen, ist sie also von der Gewalt der in der mythischen Frömmigkeit als göttlich verehrten „Mächte" der Welt oder des in der jüdischen Frömmigkeit ebenso als göttlich verehrten Gesetzes befreit, so ist diese Freiheit damit dem Menschen überantwortet. Er ist ihrer nun auch ohne den Glauben fähig; freilich auf die Gefahr hin, daß er die Zukunft, die ihm in dieser Freiheit freigegeben ist, als die Zu-künftigkeit nimmt, der sich in Wahrheit doch allein der Glaube auszusetzen vermag, und daß er meint, in dieser aus seinem Tun vorwegzunehmenden Zukunft sein Heil verwirklichen zu können.

Dieser Gefahr wird er in demselben Augenblick erliegen, in dem der Glaube aufhört, in dem eben angedeuteten Sinne Glaube zu sein. Denn dann hütet er das Heil nicht mehr als das allein von der Zukünftigkeit Gottes zu erwartende; er wird dann unweigerlich zum Glauben an das Gesetz, und seine Erwartung ist dann allein auf die mit Hilfe des Gesetzes und seiner Gebote durch das Tun des Menschen zu verwirklichende Zukunft der Welt gerichtet. Bald nach Paulus ist in der sogenannten frühkatholischen Kirche der rechtfertigende Glaube verwandelt worden in den Glauben an das „neue Gesetz", das dadurch aus dem Evangelium wurde. Und da auch Augustin es trotz der Größe seiner Theologie nicht vermocht hat, die rechtfertigende Kraft des christlichen Glaubens wieder ungebrochen zur Geltung zu bringen, so wurde das Tun aus der Gebundenheit an dieses „neue Gesetz" nicht gelöst, und die Freiheit für die ihm seinem Wesen gemäß zugängliche Zukunft, die ihm durch den rechtfertigenden Glauben erschlossen war, blieb ihm verloren. Das hatte zur Folge, daß die Zukunft, die der christliche Glaube erwartete, aus der Zukünftigkeit Gottes in die Zukunft der Welt verwandelt wurde. Hiermit wiederum hängt es zusammen, daß die Verantwortung des Menschen für das Heil seiner selbst wie der Welt eine tiefe Verwandlung erfuhr. Aus der Verantwortung des Glaubens, der in ihr das von Gott verwirklichte Heil hütet, wurde die durch das Tun des Menschen zu erfüllende Verantwortung, die das im Gesetz vorgezeichnete und vom Glauben an dieses Gesetz für wahr gehaltene Heil mit gehorsamen Werken verwirklichen will.

## XVIII

Als mit dem Beginn der Neuzeit für das allgemeine Geistesleben dieser Glaube immer mehr zurücktrat, konnte aus der auf die angedeutete Weise verwandelten Zukunftserwartung und aus der ebenso veränderten Verantwortung für das Heil des Menschen und der Welt

ohne große Schwierigkeiten der moderne Fortschrittsglaube werden, und ebenso ließ sich leicht von da aus die „Geschichte als ein sinnvoll gerichtetes . . . Fortschreiten auf eine innerweltliche Erfüllung hin" verstehen[1]. Nachdem dann aber auch der Glaube an ein solches sinnvolles Fortschreiten immer mehr zerbrach, konnte es kaum ausbleiben, daß das moderne Geschichtsverständnis von einer tiefen Krise ergriffen wurde. Und man behauptet wohl kaum zuviel, wenn man sagt, daß der Versuch des modernen Geschichtsdenkens, die einstmals in der christlichen Figuraldeutung gegebene Einheit des Weltgeschehens mit der Idee des Fortschritts auf eine neue Weise zu gewinnen, endgültig gescheitert ist.

Der Grund dafür, daß der Glaube an die Geschichte als an einen kontinuierlichen und sinnvollen Fortschritt zusammengebrochen ist, liegt wohl vor allem in den Erfahrungen der letzten 50 Jahre. Man darf jedoch die Bedeutung nicht unterschätzen, die für diesen Zusammenbruch schon vorher der sogenannte Historismus mit seiner relativierenden Wirkung auf die Wertung der einzelnen geschichtlichen Bildungen im Zusammenhang eines mit der Idee des Fortschritts gesuchten Ganzen der Geschichte hatte. Andrerseits darf aber auch dieser an der Idee des Fortschritts orientierte und an ihr scheiternde Historismus nicht mit der kritischen Geschichtsforschung gleichgesetzt werden. Jener ist am Ende, diese aber bleibt. Und man kann wohl mit Karl Jaspers sagen, sie bleibe als „unumgängliches Schicksal und Chance"[2]. Und zwar bleibt sie, weil die Geschichte unsere menschliche Wirklichkeit ist. Damit bleibt aber auch die Zukunftserwartung und ebenso die Verantwortung des Menschen für das Ganze seiner selbst wie das der Welt. Und so bleibt ebenso die Frage nach dem Ganzen der Geschichte. Diese Frage kann nun aber nicht mehr mit der Idee des Fortschritts beantwortet werden und ebensowenig mit Hilfe der christlichen Figuraldeutung und ihrer Vorstellung eines „göttlichen Planes", nach dem die geschichtlichen Ereignisse „in einer jederzeitlichen, von aller fortschreitenden Bewegung unabhängigen Verbindung mit ihm" geschehen, der aber selbst „über" der Geschichte bleibt[3].

Wir sahen, daß in dem Realismus, den Auerbach in dem letzten Abschnitt seines Buches schildert, ein geschichtliches Denken erscheint, das bereits jenseits des Glaubens an den Fortschritt ist. Das zeigt sich vor allem darin, daß es nicht mehr an der „chronologischen

[1] Löwith, aaO S. 148.
[2] Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, München 1949, S. 124.
[3] Oben S. 328.

Abfolge der äußerlich bedeutenden Schicksale" interessiert ist, sondern an einer „von zufälligen und inhaltsarmen Vorgängen" ausgelösten „eigentlicheren, tiefer liegenden, ja sogar wirklicheren Wirklichkeit", nämlich an dem „Gesamtbestand des Geschicks"[1]. Vor dieser Frage nach der nie endgültig gewonnenen, aber, angesichts der uns immer neu begegnenden Erfahrung, unablässig zu suchenden „Gesamtgestalt unseres Lebens mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft" und mit der „Welt, in der wir leben", treten alle die verschiedenen Gestalten der Fortschrittsidee als unwesentlich und die eigentliche geschichtliche Wirklichkeit kaum betreffend zurück[2].

Wir haben bereits auf die nahe Verwandtschaft wie auch auf den Unterschied zwischen diesem Geschichtsdenken und dem der Bibel hingewiesen. Sie lassen sich aber, nachdem wir die biblische Geschichtlichkeit und insbesondere die des Neuen Testamentes untersucht haben, noch genauer bestimmen. Wir sagten bereits, die Geschichte sei hier wie dort nicht von quantitativer, sondern von qualitativer Art. Wie dort das Ganze des „Geschicks" nicht in dem Ganzen des chronologischen Lebensablaufes gesucht wird, sondern in dem „Gesamtbestand des Geschicks", wie er in „kleinen und als äußere Schicksalswendung unbedeutenden Vorgängen" erscheint[3], so sind Heil und Unheil, wie der christliche Glaube sie versteht, nicht so etwas wie das Ergebnis der kontinuierlichen Aufeinanderfolge der geschichtlichen Ereignisse. Und wie dort die „Gesamtgestalt unseres Lebens" nur in einem „unablässig sich vollziehenden Formungs- und Deutungsprozeß, dessen Gegenstand wir selbst sind", zu gewinnen ist – wobei dieses Gewinnen davon abhängt, wie weit wir „genötigt, geneigt und fähig sind, neu sich aufdrängende Erfahrungen aufzunehmen"[4] –, so kann hier das Heil nur gehütet werden, indem der Glaube sich der Zu-künftigkeit Gottes, in der das Heil verwirklicht ist, aussetzt und so das Tun des Menschen und die dafür nötigen Entscheidungen in ihrer irdischen Bedeutung zurückhält. Beide also, sowohl die „Gesamtgestalt des Geschicks" wie auch das Heil des christlichen Glaubens, in denen sich die eigentliche Geschichte ereignet, geschehen der Zukunft gegenüber. Der Unterschied zwischen ihnen ist mit der Verschiedenheit der Zukunft hier und dort gegeben.

Diejenige Zukunft, vor der die Frage nach dem „Ganzen des Geschicks" nicht zum Schweigen kommt, ist die sich immer wieder der Vorwegnahme entziehende „dunkle" Zukunft, der gegenüber es darum nie zur eigentlichen Verwirklichung des Ganzen kommen kann,

---

[1] Auerbach, S. 487 und 481.
[2] ebd. S. 489 ff.
[3] Auerbach, S. 487 f.
[4] ebd. S. 489.

wohl aber bleibt ihr gegenüber das unaufgebbare Fragen und unablässige Suchen nach ihm. Dieses Ganze bleibt darum in und mit der Frage nach ihm; nur im Suchen nach ihm ist es gegenwärtig[1]. Diese Zukunft ist insofern, als sie immer die „dunkle", sich stets von neuem der Vorwegnahme entziehende Zukunft ist, die, nach der Formulierung AUERBACHS, „jederzeitliche" Zukunft, und ebenso ist der „Gesamtbestand" oder, wie wir statt dessen lieber sagen, das „Ganze des Geschicks", wie es dieser Zukunft gegenüber in der Frage bleibt, immer dasselbe. Denn es geht in ihm, mit einer Formulierung AUERBACHS gesagt, um das, was „zwar ganz persönlich die Menschen betrifft, die in ihm leben, aber doch auch eben dadurch das Elementare und Gemeinsame der Menschen überhaupt", und es ist „vergleichsweise unabhängig von den umstrittenen und wankenden Ordnungen, um welche die Menschen kämpfen und verzweifeln"[2]. Und so wäre für das auf solche Weise gewonnene Verständnis der Geschichte ihre Einheit und ihr Sinn in dem „Ganzen des Geschicks" eines jeden Menschen gegeben, wie es sich vor dieser Zukunft entscheidet, und das würde nach dem eben Gesagten heißen: in der ebenso unabweisbaren wie aber auch nicht abschließend zu beantwortenden Frage nach diesem Ganzen. Daß dieses Verständnis der Geschichte und die ihm entsprechende Frage nach ihrer Ganzheit die Geschichte als qualitative und nicht als quantitative versteht, zeigt sich auch hierin, daß es an dem Geschick des Einzelnen interessiert ist und nicht „wie alle Geschichtsphilosophen mit Kollektiven . . . rechnet"[3]. Die Zukunft dagegen, der gegenüber sich das Heil des christlichen Glaubens entscheidet, ist, wie wir bereits ausführlich gezeigt haben, die Zukünftigkeit Gottes.

Diese Zu-künftigkeit aber hat, wie wir sahen, einen zweifachen Aspekt. Sie ist einerseits, und zwar als die vom Glauben zu hütende, die Zu-künftigkeit, die das Heil als von Gott verwirklichtes mit sich bringt, und andrerseits die vom Tun des Menschen in seinen Werken und Entscheidungen ständig zu gewärtigende, jedoch auf keine Weise vorwegzunehmende Zu-künftigkeit des „gerechten Gerichtes Gottes, welcher geben wird einem jeglichen nach seinen Werken" (Röm 2, 5 f.). Das Kriterium, mit dem die Werke in diesem Gericht gerichtet werden, ist das, ob sie in der ihnen vom Glauben zugesprochenen Freiheit vom Gesetz getan sind und ob sie auf diese Weise das Heil als allein von Gott verwirklichtes in der Hut des Glaubens belassen ha-

[1] Vgl. hierzu die ausgezeichnete Schrift von FRIEDRICH KARL SCHUMANN „Gestalt und Geschichte".
[2] S. 493.
[3] LÖWITH, S. 85.

ben. Ich sagte schon, daran, daß die dem Tun vom Glauben zugesprochene Freiheit eine echte ist, bewährt sich der Glaube als rechtfertigender oder, was dasselbe besagt, als der die göttliche Wirklichkeit des Heils hütende. Das aber bedeutet, daß der Glaube den irdischen Wandel des Menschen, den dieser mit seinem Tun und den dafür nötigen Entscheidungen zu besorgen hat, als echte Geschichte erschließt. Nämlich als ein Geschehen, in dem dem Menschen die Verantwortung für das Ganze seiner selbst wie das der Welt auferlegt ist.

Es gibt also, entsprechend der Tatsache, daß die Zu-künftigkeit vom Glauben sowohl als das von Gott verwirklichte und darum allein vom Glauben wahrzunehmende und zu hütende Heil wie auch als das vom vernünftigen Tun zu gewärtigende Gericht verstanden wird, innerhalb des Glaubens einen zweifachen Aspekt der Geschichte, nämlich einerseits, wie sie allein vom Glauben erfahren wird, und andrerseits, wie sie durch den Glauben und sein „Alles ist erlaubt" dem menschlichen Tun überantwortet und von diesem in Freiheit zu besorgen ist. Dies scheint mir für die uns beschäftigende Frage nach dem Verhältnis der irdischen und der göttlichen Geschichte oder, wie man auch zu sagen pflegt, der Weltgeschichte und der Heilsgeschichte die wichtigste Erkenntnis zu sein. Denn wenn man dies erkannt hat, und wenn man dabei bedenkt, daß die Freiheit, in der das Tun seinerseits die Geschichte besorgt, unbeschadet dessen, oder, richtiger, gerade infolge dessen, daß diese Freiheit dem Tun ursprünglich durch den Glauben zugesprochen wird, echte, das heißt der Vernunft des Menschen überantwortete Freiheit ist, dann kann man auch verstehen, daß aus dieser Geschichte die dem christlichen Glauben gegenüber selbständige geworden ist, als die das neuzeitliche Geschichtsdenken sie je und je gedacht hat. Und es wird aus dieser Erkenntnis weiter verständlich, daß das neuzeitliche Geschichtsdenken nicht schon dadurch, daß es die Geschichte als „ein autonomes Reich menschlicher Bemühungen" und nicht als „ein Reich der Sünde und des Todes"[1] denkt, unchristliche Konsequenzen gezogen hat[2]. Denn die Selbständigkeit, dies, daß die Entscheidungen in ihr dem Menschen und seiner Vernunft überantwortet sind, das hat dieses Geschichtsdenken legitimer Weise aus dem christlichen Glauben. Seine „unchristlichen Konsequenzen" ergeben sich erst dann, wenn es meint, das Dunkel der Zukunft, als das allein es das unvorwegnehmbare göttliche Gericht zu denken vermag, durch die Idee des Fortschritts zu einer besseren Welt aufhellen zu können. Es wird nun aber aus dem Ursprung dieser Geschichte und daraus, daß sie diesen Ur-

[1] Löwith, aaO S. 177. [2] ebd. S. 180.

sprung verlassen hat, auch verständlich, daß sie unablässig von zwei Gefahren bedroht ist. Die eine ist die eben angedeutete der vermeintlich endgültigen Vorwegnahme der Zukunft durch irgendeine der perfektionistischen Ideologien, in denen das vom Glauben gehütete Heil „zur unbestimmten Erwartung einer besseren Welt verweltlicht" ist[1]. Die andere Gefahr, die dieser auf dem Fuße zu folgen pflegt, ist eine haltlose Skepsis der Geschichte gegenüber. Beide Gefahren bedeuten nichts geringeres, als daß die Geschichte in ihrer eigentlichen Geschichtlichkeit verfehlt wird. Die eigentliche Geschichtlichkeit, das ist, daß die Verantwortung für sie als Ganzes vor der Zukunft und ihrem Dunkel durchgehalten wird, vor dem sie sich ereignet. Hier jedoch meint man, das Ganze der Geschichte mit Hilfe des Glaubens an jene Ideologien in sicherem Besitz zu haben, oder aber man verzweifelt an ihm vor dem Dunkel des Weltgeschehens. Zwischen diesen beiden Gefahren geht der schmale Weg der Geschichte.

Als wir die Geschichtlichkeit des im Neuen Testament bezeugten Offenbarungsgeschehens untersuchten, sahen wir, daß es sich bei ihr um echte Geschichte handelt, um Geschichte also, wie sie auch sonst in und mit der Welt geschieht, und daß die Bewahrung dieser Geschichtlichkeit das eigentümliche Geschäft des christlichen Glaubens ist. Und wie der Glaube die Wirklichkeit verfehlt, in der allein er gegründet ist, nämlich den „wahrhaftigen" Menschen Jesus Christus, wenn er aus ihm so etwas wie einen Übermenschen macht, genau ebenso wird die geschichtliche Wirklichkeit des Offenbarungsgeschehens verfehlt, wenn man aus ihm so etwas wie eine Übergeschichte macht. Es kommt also alles darauf an zu verstehen, daß die Offenbarung nicht über oder jenseits der irdischen Geschichte geschieht, sondern im ganz eigentlichen Sinne in ihr. Man ginge kaum zu weit, wenn man sagte, sie sei selbst irdische Geschichte. Allerdings kann man so nur unter der Voraussetzung sagen, daß die Geschichte weder als ein gegenüber der Frage nach ihrem Sinn neutrales Geschehen verstanden wird, noch auch als eins, dessen Sinn dem Menschen in der Weise bekannt wäre, daß er seiner von der Zukunft her mächtig wäre. Man kann demnach so nur sagen, wenn man die Geschichte im qualitativen und nicht im quantitativen Sinne als Weltgeschichte versteht. Als Geschichte also, in deren alltäglichen Vorgängen nicht weniger als in erhabenen Staatsaktionen es um das Weltsein und -bleiben der Welt geht oder, was dasselbe besagt, um Heil und Unheil des Menschen und seiner Welt. Aber nur, wenn sie in dieser Weise verstanden wird, bleibt die Geschichte in Wahrheit Geschichte.

[1] ebd. S. 105.

Der Unterschied zwischen der Welt und Offenbarungsgeschichte kann also nicht von der Art sein, daß er nur durch einen anderen Begriff von Geschichte zu bezeichnen wäre, also, wie das in der Theologie üblich ist, durch den der Übergeschichte, vielmehr muß er innerhalb der Geschichte gesucht werden. Wie das gemeint ist, können wir daran klarzumachen versuchen, wie Luther zwischen der Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolkes und der der anderen Völker unterscheidet. Er sagt, wenn man die Geschichte des auserwählten Volkes dem Augenschein gemäß betrachte, dann scheine sie den Geschichten der anderen Völker gleich zu sein. So siegen sie bald, bald werden sie besiegt, bald haben sie Überfluß, bald leiden sie Mangel, und hier wie dort rühmt man sich der Wunder, jedoch verbirgt Gott sich so, daß alles nach menschlicher Klugheit und Gelegenheit zu geschehen scheint, wie wenn es keinen Gott in Israel gäbe. Trotzdem müsse die Geschichte dieses Volkes von der aller anderen Völker so weit geschieden werden, wie der Himmel von der Erde entfernt ist. Bei den Geschichten der anderen Völker könne man auf die Größe oder Kleinheit der Werke achten. In der Israels jedoch sei einzig dies zu bewundern und zu verehren, nämlich das Wort Gottes, in dessen Führung und auf dessen Gebot alles geschehe. Auch spreche man nicht darum von heiligen Geschichten, weil ihre Ereignisse von heiligen Menschen getan würden, sondern weil sie gemäß dem heiligen Worte Gottes, das alles heiligt, und in dem heiligen Namen und Auftrag Gottes geschehen. Obwohl die Geschehnisse der anderen Geschichten reine Wunder und Werke Gottes seien, so haben sie doch das Zeugnis des Wortes und Wohlgefallens nicht, und deshalb seien sie nur Zeugnisse des Zornes und überaus schreckliche Zeichen des furchtbaren Gerichtes Gottes. Deswegen seien die Geschichten der ganzen Welt erbärmlicher als die eine und überaus erbärmliche Geschichte dieses Volkes[1]. Es ist also nach Luther so, daß alle Geschichte, sowohl die des auserwählten Volkes wie die der anderen Völker, von Gott nach seinem Beschluß bewirkt wird; aber Gottes Handeln ist dabei so verborgen, daß es kaum bemerkt wird. Jedoch besteht der Unterschied, daß das Gottesvolk durch das Wort Gottes regiert wird, während die anderen Völker nach seinem (verborgenen) Ratschluß durch Zufall und Schicksal geleitet werden[2].

Bedenkt man nun, daß für Luther das Wort Gottes das ist, in dem Gott sich diesem Volke je und je als der Zu-künftige zusagt, und in dem diesem sein Heil zu-kommt, so wird deutlich, daß der Unterschied zwischen der Geschichte des Gottesvolkes und der der anderen

[1] WA 14; 566 f. [2] ebd. S. 569.

Völker darin besteht, daß jene der Zu-künftigkeit Gottes ausgesetzt ist, und zwar im Glauben an das Wort, in dem seine Zu-künftigkeit erscheint. Dabei ist es aber so, daß die Israeliten den anderen Völkern darin gleich sind, daß sie sich wie diese so verhalten müssen, als ob sie das Ihre durch die eigenen Kräfte erlangen müßten, während sie es doch allein durch Gottes Wirken erhalten. Und zwar geschehe das, damit alles im Glauben getan werde und Gottes Verheißung Platz habe und kein Raum sei, ihn zu versuchen. Die Geschichte der Völker unterscheidet sich von dieser bei aller Gleichheit dadurch, daß die Menschen in ihr das Ihre durch ihre eigenen Kräfte so erlangen wollen, als ob es Gottes Zu-künftigkeit gar nicht gäbe. Damit aber sind sie dem Zufall und dem Schicksal wehrlos preisgegeben, während für das israelitische Volk alles, sei es Leben oder Tod, durch das Wort Gottes oder, wie wir nun auch sagen können, durch die Gewärtigung der Zu-künftigkeit Gottes, die alles heiligt, heilsam ist[1].

Es ist deutlich, daß Luther die Offenbarungsgeschichte, wie sie sich in der Geschichte Israels ereignet, nicht als so etwas wie eine Übergeschichte von der allgemeinen Geschichte unterscheidet. Sondern sie ist wirkliche, echte, wir können auch sagen, „bloße" Geschichte wie diese. Denn man wird nicht sagen dürfen, daß die Zu-künftigkeit Gottes, aus und vor der Israels Geschichte geschieht, etwas Übergeschichtliches sei. Man darf das schon darum nicht, weil es diese Zu-künftigkeit ist, aus der sich nicht nur bei dem auserwählten Volk, sondern ebenso bei den anderen Völkern die Geschichte ereignet. Der Unterschied zwischen ihnen ist ja nicht, daß sie dort waltet, hier aber nicht. Sie waltet vielmehr hier wie dort. Der Unterschied ist nur der, daß die Völker sich ihr verschließen, indem sie ihr mit einer auf irgendeine Weise vorweggenommenen Zukunft zuvorzukommen suchen, während das auserwählte Volk sich ihr ohne solche Vorwegnahme aussetzt. Denn das ist das Geschick, für das dieses Volk auserwählt ist, daß ihm auferlegt wurde, aus der schlechthin unverfügbaren Zu-künftigkeit leben zu sollen, in der Gott sich ihm als seinen Gott zugesagt hat[2]. Außerdem darf man die Zu-künftigkeit Gottes auch deshalb nicht als etwas Übergeschichtliches verstehen wollen, weil der christliche Glaube damit steht und fällt, daß sie ihm im ganz eigentlichen Sinn *in* der Geschichtlichkeit des Menschen Jesus von Nazareth und nicht über oder jenseits von ihr begegnet. Der Glaube an ihn würde aufgehört haben, christlicher Glaube zu sein, nämlich der Glaube an den „einen Menschen Jesus Christus" (Röm 5, 15), und er wäre nicht mehr der allein durch diesen Menschen geweckte und in ihm gegründete,

[1] ebd. S. 576. [2] Vgl. oben S. 332 f.

wenn er seinem geschichtlichen Menschsein auswiche oder über es hinausgriffe, um über oder hinter ihm seine Gottheit als etwas Übergeschichtliches zu erlangen. Denn in seiner Geschichtlichkeit oder, genauer, *als* diese begegnet ihm in diesem einen Menschen die Zukünftigkeit Gottes. An ihn glauben, das heißt also, in der Geschichte dieses einen Menschen seine eigene und damit die des Menschen überhaupt erkennen und so die Möglichkeit erhalten, sich mit ihm ohne allen Vorbehalt und ohne jede Vorwegnahme der Zu-künftigkeit auszusetzen.

## XIX

Man wird demnach die Geschichte, wie der Glaube sie erfährt, von der, wie die Vernunft sie versteht, so unterscheiden müssen, daß man, formal gesprochen, etwa sagt, jene sei der erfüllte Modus der Geschichte, diese dagegen ihr defizienter. Was es mit dem erfüllten Modus auf sich hat, in dem die Geschichte rein als die Zu-künftigkeit Gottes erfahren wird, mag eine Stelle aus Luthers Vorlesung über die Genesis zeigen, an der er auf Grund des Wortes aus den Sprüchen (8, 31): „Ich spielte auf seinem Erdboden, und meine Lust war bei den Menschenkindern" und des Psalmwortes (4, 4): „Erkennet doch, daß der Herr seine Heiligen wunderlich führt" von der Geschichte als dem „väterlichen Spiele Gottes mit uns" spricht[1]. „Spiel" Gottes nennt Luther die Geschichte, weil das, was unmittelbar in ihr sichtbar wird, das reine Gegenteil dessen zu sein scheint, was in Wahrheit in ihr geschieht, und er meint, es sei erhabener, als daß er es begreifen könne, ja, man vermöge es gar nicht seiner Würde entsprechend zu behandeln und zu erklären[2]. Für Gott sei es ein überaus liebliches und schönes Spiel, es ergötze ihn, so sanft und behutsam mit den Menschen umzugehen, uns aber erscheine es als der bitterste Tod. Denn Gott spiele dieses väterliche Spiel mit uns, indem er uns Pestilenz, Hunger, Krankheit, Traurigkeit des Herzens, einen Unfall des Sohnes schickt und allerlei Übel in diesem Leben über uns kommen läßt. Wer aber könne das ertragen? Daß Gott in diesem überaus heilsamen und ihm seine Ehre bringenden Spiel so unbarmherzig und streng mit uns handle, das habe seinen Grund in jenem Sauerteig des Teufels, durch den unser Wesen verderbt ist, in der Torheit des Herzens und des Wollens und in der Schläfrigkeit und Sicherheit und Verachtung Gottes. Das aber, was wir erfahren in diesem Spiel des allmächtigen Gottes, dem es gezieme, daß sein Spiel so schwer und seiner Majestät würdig ist, dürfe keinesfalls als eine Genugtuung, die wir für unsere Sünden lei-

[1] WA 44; 466 ff. [2] aaO S. 475.

sten, verstanden werden. Das sei freilich die Lehre des Papstes und seiner Theologen, die allein durch die Strafe die Gnade hätten verdienen wollen. Dann aber sei Gott nicht mehr der freundlich mit den Menschen Spielende. Zwar reinige er auch die Heuchler und Gottlosen, aber diese werden, bevor die Reinigung vollendet ist, wie ein Glas zerbrochen. Ein Spiel sei sein Handeln nur für die, die zu ihm rufen. „Aber was soll ich rufen", wirst du sagen, „ich fühle es doch, daß ich getötet werde?" Da antwortet Gott: „Ich will nicht den Tod des Sünders". Was also? „Das Geschrei will ich", spricht Gott. „Und du sollst deine Unreinheit erkennen, die ich auf eine Weise aufhebe, die mir zwar ein Spiel, dir jedoch den Tod bedeutet. Dir aber ist die Erkenntnis zuträglich, daß du der Reinigung bedarfst." Das „Erkennt doch" (scil. „daß Gott mit seinen Heiligen wunderlich umgeht", und das eben heißt es, daß Gottes Handeln mit uns ein Spiel ist) muß also gelernt sein. Nur so vermag man zu erkennen, daß das einzige Opfer, durch das dem Zorn Gottes genug getan wird, Christus, unser Herr ist. Denn die Sünden sind viel zu groß, als daß sie durch irgendeine von uns vollbrachte Genugtuung gesühnt und beseitigt werden könnten. Die Vergebung der Sünden ist viel besser als unsre Genugtuung, denn auch, wenn diese vollbracht wäre, bliebe dennoch die Sünde. Und so wird erst in der „Katastrophe der Komödie" offenkundig, daß Gott mit den Menschen, die gerufen haben, „auf das lieblichste" gespielt hat und mit ihnen nicht anders als „mit seinen liebsten Söhnen umgegangen ist".

Wir brauchen nicht zu fürchten, dem, was Luther in diesen Sätzen über das „Spiel Gottes" sagt, Gewalt anzutun, wenn wir es auf die Geschichte anwenden, wie der Glaube sie erfährt, und wenn wir dieses „Spiel" in der tiefen Doppeldeutigkeit erkennen, in der Gottes Zukünftigkeit in der vom Glauben erfahrenen Geschichte erscheint. Doppeldeutig ist diese, weil sie alles, dem sie begegnet, aus seinem in sich selbst Bestehen oder Bestehenwollen heraus und in ein neues Bestehen aus und in dem Zu-kommen Gottes – aus seinem Worte, sagt Luther, und er versteht dieses als das, mit dem Gott sich selbst dem Menschen als seinen Gott zu-sagt – hineinruft. Jenes Herausrufen bedeutet darum für alles, was in sich selbst bestehen will, das Ende, und das Hineinrufen ist die Frage, ob es bereit ist, dieses Ende an sich vollziehen zu lassen, indem es sich seinen Bestand von dem geben läßt, der ihm niemals verfügbar ist, sondern der ihm immer nur zu-kommt. Der Glaube also erfährt die Geschichte so, daß er in dem Wandel und in der Vergänglichkeit, ohne die es keine Geschichte gibt, den nie verstummenden, doppeldeutigen Ruf der Zu-künftigkeit Gottes wahrnimmt. Und

darum sind – so sagt wieder Luther – diejenigen „Toren, die, wie das Sprichwort sagt, nicht gelernt haben, Gott zu grüßen, wenn er ihnen begegnet, und die dargebotenen Gaben anzunehmen. Die Klugen aber nehmen sie mit Geduld und Freude an. Höchste Klugheit nämlich ist hier nötig, daß wir unsere Verständigkeit nicht dem anpassen, was sichtbar ist (weil wir daran verzweifeln werden), sondern dem, was zukünftig ist und unbekannt und unsichtbar“ [1].

Ist demnach der erfüllte Modus der Geschichte, in dem der Glaube diese erfährt, dadurch charakterisiert, daß die Zukunft, ohne die es keine Geschichte gibt, in der tiefen Zweideutigkeit erscheint, die ihr aus der Zu-künftigkeit Gottes zu-kommt, so besteht der Mangel des Modus, in dem die Vernunft die Geschichte versteht, darin, daß in ihm die vorbehaltlose, gehorsame Erkenntnis der Zu-künftigkeit Gottes fehlt, die es allein im Glauben gibt. Man muß nun aber für diesen defizienten Modus zwei Möglichkeiten unterscheiden. Die eine wäre die der „Völker“ und die des säkularistisch gewordenen Geschichtsverständnisses. Bei den „Völkern“ oder, wie dieses biblische Wort leider meist übersetzt wird, bei den „Heiden“ ist die Zukunft im Sinne der Zu-künftigkeit schlechthin verstellt durch den Glauben an die Geschlossenheit des Weltgeschehens in ihm selbst. Der christliche Gedanke an die Hoffnung, die deshalb die „rettende“ ist, weil sie sich dem zuwendet, „das man nicht sieht“ (Röm 8, 24; vgl. 4, 18), kann hier nur als „Torheit“ erscheinen (1. Kor 1, 18). In dem säkularistisch gewordenen neuzeitlichen Geschichtsverständnis wird, wie wir sahen, die Zu-künftigkeit Gottes mit Hilfe der Vorstellung eines durch menschliches Tun zu vollbringenden „Fortschrittes“ in die Zukunft einer besseren Welt verwandelt. Die andere Möglichkeit dieses defizienten Modus ist die, von der wir oben [2] sprachen. Sie unterscheidet sich von dem säkularistischen Geschichtsverständnis dadurch, daß die Zukunft nicht durch irgendeine der Fortschrittsideologien vorweggenommen wird, sondern das Entscheidende und Eigentliche der geschichtlichen Wirklichkeit sich in der je und je zu bestehenden Begegnung mit der in dunkler Schicksalhaftigkeit erscheinenden Zukunft ereignet. Im Unterschied zu der Geschichte, wie der Glaube sie erfährt, bleibt die Zukunft hier in einem schicksalhaften Dunkel, demgegenüber es zwar zu einem immer neu ansetzenden Fragen und Suchen nach der „Gesamtgestalt unseres Lebens“ kommt, niemals aber zu jenem entschlossenen Sich-der-Zu-künftigkeit-Aussetzen, in dem sich Ende und Beginn des Ganzen unseres Geschickes ereignet.

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß in dieser Möglichkeit des defi-

[1] WA 56; 379. [2] S. 347 f.

zienten Modus der Geschichte eine eigentümliche Modifikation desjenigen Modus der Geschichte erscheint, der sich uns ergab, als wir nach der Einwirkung des allein durch den Glauben zu bewahrenden Heils des Menschen und der Welt auf das Tun und die Werke des Menschen fragten[1]. Wir sahen: mit dem aus der rechtfertigenden oder, wie wir auch sagen können, aus der die Wirklichkeit und Gültigkeit des allein von Gott geschaffenen Heils hütenden Kraft des Glaubens stammenden „Alles ist erlaubt" wird der irdische Wandel des Menschen, wie dieser ihn mit seinem Tun und den dafür nötigen Entscheidungen zu besorgen hat, als echte Geschichte erschlossen. Als Geschichte, heißt das, in der dem Menschen die Verantwortung für das Ganze seines eigenen Seins wie das der Welt in echter, wirklicher Freiheit aufgegeben ist. Solange diese Freiheit sich ihres Ursprungs aus dem Glauben bewußt ist, ist ihr die Zu-künftigkeit Gottes die ständig zu gewärtigende, jedoch niemals von ihr vorwegzunehmende Zukunft des göttlichen Gerichtes. Hört sie aus welchem Grunde auch immer auf, sich ihres Ursprungs bewußt zu sein – diese Möglichkeit hat sie, da sie wirkliche, vernünftige Freiheit ist –, so wird aus dem göttlichen Gericht eben jene schicksalhafte dunkle Zukunft, von der wir eben sprachen und vor der die Frage nach dem Ganzen des menschlichen Geschicks nicht zum Schweigen kommt, aber auch keine endgültige Antwort findet. Die Geschichte, die der Mensch in dieser Freiheit als seine eigene übernimmt, das ist die Geschichte, die dem christlichen Glauben gegenüber selbständig oder, wie wir auch sagen können, die säkular geworden ist.

Diese säkulare Geschichte ist insofern die des neuzeitlichen Geschichtsbewußtseins, als dieses die Geschichte nicht anders zu verstehen vermag, als indem es „die Antriebe der geschichtlichen Bewegungen in der Menschheit selber aufsucht"[2] oder, wie der einsame und geniale Giambattista Vico schon vor über 200 Jahren gesagt hat, indem wir von der Geschichte darum wissen, weil in ihr „das ewige Licht von jener Wahrheit scheint, die man in keiner Weise in Zweifel ziehen kann: daß diese geschichtlich-zivile Welt ganz gewiß vom Menschen gemacht worden ist. Ihre Prinzipien können und müssen deshalb in den Abwandlungen unseres eigenen menschlichen Geistes gefunden werden"[3]. Das kritische Prinzip dieser Geschichte ist, daß sie in der Säkularität bleibt und nicht säkularistisch wird. Das heißt, daß sie sich die schicksalhaft dunkle Zukunft, vor und aus der sie geschieht,

[1] S. 343 ff.

[2] Dilthey, Ges. Schriften, Bd. 1 S. 380.

[3] Scienza nuova seconda, übersetzt von Auerbach, München 1924, S. 125; zitiert bei Löwith, aaO S. 113.

nicht durch eine wie immer geartete ideologische Vorwegnahme verstellt, und daß sie in der von ihr ebensowenig zu überhörenden wie zu beantwortenden Frage nach ihrem Woher und Wozu bleibt.

Sagten wir vorhin, daß durch den Glauben und sein „Alles ist erlaubt" der irdische Wandel des Menschen und das in ihm zu besorgende Tun der Vernunft als selbständige und in Freiheit zu verantwortende Geschichte anheimgegeben ist, so müssen wir nun hinzufügen, daß zu dieser Freiheit und Verantwortung eine allerdings modifizierte Wiederholung des dem Glauben eigentümlichen Geschäftes gehört, indem er, wie wir sahen, die Zu-künftigkeit Gottes und das in ihr den Menschen und der Welt zu-kommende Heil hütet und sich selbst auf diese Weise als rechtfertigender Glaube bewährt. In einer verwandten Weise hat auch das der Vernunft überantwortete und damit säkular gewordene Geschichtsdenken das schicksalhafte Dunkel der Zukunft zu bewahren und vor ihm das Ganze der Geschichte in der Frage zu behalten. Tut es das nicht mehr, dann verfehlt es die Geschichte in ihrer eigentlichen Geschichtlichkeit und wird aus dem säkularen zum säkularistischen Denken[1].

Es ist nun zu beachten, daß Gott jenes harte und bittere „Spiel", als das Luther die Geschichte versteht und das Gottes wunderlicher Umgang mit seinen Heiligen ist, nicht mit den Ungläubigen spielt. Denn diese, die sich der göttlichen Zu-künftigkeit verschließen, zerbrechen an ihr wie Glas. Nur der Glaube vermag die Erfahrung des Zornes Gottes als gewisses Zeichen des Lebens zu erkennen. Für die Glaubenden währt darum dieses „Spiel" aber auch das ganze Leben hindurch. Es ist nicht, wie man landläufig meint, mit der Vergebung der Sünde zu Ende. Vielmehr folgt gerade auf diese die Bedrängnis, Angst, Drangsal, Tötung. Denn es gehöre, so meint Luther, ein scharfer Igelskolbe dazu, um in uns mit Hilfe des heiligen Geistes die Erkenntnis und Bewunderung der unendlichen Güte und unermeßlichen Liebe zu erwecken, mit der Gott uns umfängt. Diese Bedrängnis, Angst, Drangsal, Tötung, sie ist das „Sichtbare" an der Geschichte, wie der Glaube sie erfährt. Wenn Luther die Geschichte in so dunklen Farben malt, daß es scheinen könnte, als denke er pessimistisch über sie, so darf man nicht übersehen, daß solche Äußerungen, wie die an der zitierten Stelle gemachten – es gibt auch genug andere –, den Sinn haben, das „Unsichtbare", das der Glaube nicht nur auch an der Geschichte sieht, sondern das ihm diese ja erst als das lieblichste Spiel erkennbar macht, das Gott mit seinen liebsten Söhnen spielt, im

[1] Vgl. hierzu in meinem Buch „Der Mensch zwischen Gott und Welt" den Abschnitt „Geschichte".

höchsten Glanz erscheinen zu lassen. Die Art und Weise, in der der Glaube die Geschichte erfährt, hat mit Pessimismus nicht das Geringste zu tun. Man mag sie, wenn man will, „tragisch" nennen, und zwar in dem Sinn, daß der Glaube es wagt, sich männlich den tiefsten Dunkelheiten und Verhängnissen der Geschichte auszusetzen und ihnen gegenüber die Frage nach ihrem Sinn auszuhalten. Das meint Luther, wenn er sagt, daß „Spiel Gottes" meine diejenigen, die seufzen und rufen, das zerschlagene und gedemütigte Herz, den glimmenden Docht, denn sie sind es, die es fühlen, sie müssen getröstet werden, daß sie nicht verzweifeln, sondern tapfer seien, wie die Psalmen mahnen: Handle mannhaft und dein Herz lasse sich stärken[1].

Das Verhältnis zwischen dem Glauben und der Geschichte ist demnach keineswegs derart, daß der Glaube irgendwie über oder außer ihr seinen Platz hätte und seine Erfahrungen machte. Die Wirklichkeit, *an* die er glaubt, ist nicht jenseits der Geschichte. Wohl lebt dieser Glaube „aus der Einheit der Geschichte", aber indem er das tut, lebt er gerade nicht „übergeschichtlich in der Geschichte", und es ist auch nicht so, daß sich sein „geschichtliches Bewußtsein über die Geschichte erhebt"[2]. Denn die Wirklichkeit, an die dieser Glaube glaubt, weil sich in ihr die „Einheit der Geschichte" oder, wie wir uns ausdrückten, das Heil des Menschen und der Welt ereignet, ist von derselben geschichtlichen Art wie die, *in* der er glaubt. Jene ist das „Spiel", das Gott mit dem Erstgeborenen seiner Söhne „spielt", diese das gleiche, wie er es mit den anderen Söhnen „spielt". Und nur weil das, was mit Jesus Christus geschieht, das gleiche göttliche „Spiel" ist, vermag der an diesen Glaubende Gottes „Spiel" in seinem eigenen Leben zu erkennen und es auszuhalten, ohne über dem, was darin geschieht, zu verzweifeln. Nur darum ist es erlaubt und nicht frivol, die Geschichte in all ihrer Schwere und Dunkelheit – Luther spricht im Blick auf sie von den „Unglücksfällen, dem Seufzen und Stöhnen und unserem Tod" – als das „lustvollste und schönste Spiel der göttlichen Güte"[3] zu bezeichnen. Umgekehrt gilt dann aber auch der Satz, daß der Glaube kein wahrer Glaube an Jesus Christus wäre, der sich dem göttlichen „Spiel", das die Geschichte ist, nicht in seiner ganzen bitteren Schwere und Rätselhaftigkeit aussetzte.

Der Schluß, der aus dem allen gezogen werden muß, ist der, daß es nur *eine* Geschichte gibt. Wohl gibt es zwei Aspekte von ihr, den des Glaubens und den der Vernunft. Daß es jedoch ein und dieselbe Ge-

---

[1] WA 44; 472.
[2] Jaspers, Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, S. 339.
[3] WA 44; 467.

schichte ist, die auf zwei so verschiedene Weisen gesehen werden muß, dafür ist der Beweis, daß der Aspekt des Glaubens nicht ohne den der Vernunft sein kann, so gewiß der Glaube der rechtfertigende ist.

---

# Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems

Von Carl Heinz Ratschow

Die folgenden Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems wollen nicht die gegenwärtige theologische Diskussion des Zeitproblems erneut diskutieren. Diese Diskussion ist in Fluß und daher nicht sehr klar[1]. Zwei Exponenten als Bezugspunkte des Gespräches nur treten heraus. Da stehen einmal die Bemühungen – charakterisiert durch Karl Barth z. B. –, die von der Spaltung von Zeit und Ewigkeit ausgehen und die den konstruktiven Versuch machen, auszusagen, daß und wie Gott diese Spaltung übergriff. Neue Größen, wie Schöpfungszeit und Offenbarungszeit, helfen dem Ausdruck dieser Konstruktion, deren methodischer Wert darin besteht, streng offenbarungstheologisch zu verfahren, deren Schwierigkeit aber darin liegt, am Ende doch nicht verbinden zu können, was am Anfang vom Gedanken aus zerrissen ist. Der Ansatz nämlich von dem unendlichen qualitativen Unterschied von Zeit und Ewigkeit ist ein Gedanke, der immer wieder gedacht und empfunden, dennoch nicht biblisch zu sein scheint. Und daneben stehen Erfassungen des Zeitproblems, wie sie etwa durch Rudolf Bultmann oder Friedrich Gogarten charakterisiert sind, für die die Spaltung von Zeit und Ewigkeit im Innewerden des Glaubenden, Gott je und je ausgesetzt zu sein, bemächtigt ist. Für sie treffen in diesem Augenblicke des Innewerdens Gottes Zeit und Ewigkeit als Handeln Gottes zusammen. Alle Zeit ist darin aus ihrer gegenständlichen Verhaftung in diesen Augenblick hinein befreit und ihrer Ewigkeitsrelation geöffnet. Der methodische Wert dieser Aussagen besteht darin, die Vergegenständlichung Gottes zu durchbrechen, die Schwierigkeit dieser Position jedoch liegt in der Frage, ob die sogenannte Geschicht-

[1] Charakterisierungen dieser Lage findet man am leichtesten bei: H. W. Schmidt, Zeit und Ewigkeit, Gütersloh 1927 und F. Holmstroem, Das eschatologische Denken der Gegenwart, Gütersloh 1936.

lichkeit seiner Offenbarung darin aufbehalten werden könne. Man wird neben diesen beiden angedeuteten Positionen wohl noch die Reste eines realistisch naiven, gegenständlichen Zeitdenkens nennen, die sich hier und da finden. Aber sie bedeuten keine geschlossene Position und machen auch nicht das Ganze zu jenen beiden Exponenten aus. Die Diskussion verläuft, wenn wir recht sehen, zwischen den beiden genannten Positionen als ihren Bezugspunkten.

Wie wir sagten, wollen die folgenden Ausführungen diese Diskussion und ihre Bezugspunkte zunächst nicht erneut ins Auge fassen. Die Frage, die uns beschäftigte, ist zunächst viel einfacher. Sie geht von der Beobachtung aus, daß wir mit dem Begriff der Zeit operieren, ohne uns darüber stets Rechenschaft zu geben, daß dieses Wort unterschiedliche Empfindungen und Assoziationen ausdrücken kann. Das ist bei der Interpretation biblischer Aussagen über die Zeit immer wieder einmal bemerkt. Das ist im Ansatz des Kairos-Denkens von Paul Tillich zum Prinzip gemacht. Das, meinten wir, sollte aber anmerkungsweise noch einmal fixiert werden. Es schien uns auch empfehlenswert, dieser Erörterung über die unterschiedlichen Aussagegehalte unseres Wortes Zeit die biblischen Äquivalente überschauweise hinzuzufügen, wie sie vielfach erhoben und beschrieben sind[1]. Die Ergebnisse dieser Fragestellung für die theologische Problematik seien danach versuchsweise angedeutet.

*

Die erste eigentümliche und von anderen zu unterscheidende Aussage des Wortes Zeit meint die Zeitlichkeit unserer selbst wie unserer Welt. Mit unserer Welt sind wir zeitliche Wesen, und an uns wie an unsere Welt wirkt sich die Zeit aus, wie man empfindet, erfährt und zu sagen pflegt:

Doch uns ist gegeben,
Auf keiner Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,

[1] C. v. Orelli, Die hebräischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit, 1871; H.-D. Wendland, Geschichtsanschauung und Geschichtsbewußtsein im Neuen Testament, Göttingen 1938; G. Delling, Das Zeitverständnis des Neuen Testamentes, Gütersloh 1940; O. Cullmann, Christus und die Zeit, 2. Aufl. Zürich 1948; W. G. Kümmel, Verheißung und Erfüllung, 2. Aufl. Zürich 1953; dazu die einschlägigen Artikel in G. Kittels Th.Wb.

Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahrlang ins Ungewisse hinab[1].

Die Vergänglichkeit waltet an Welt und Menschen, sie herrscht in eherner Notwendigkeit. Als göttlich-dämonisches Wesen wird sie von den Völkern scheu verehrt, im Mythos bedacht und im Ritus umgrenzend gehegt, daß sie nicht ausbreche und in eins verzehre, was ihr Raub ist. Dieser Dämon wird ins Schicksal überführt: Dem empfindenden Menschen entzieht sich der denkende Mensch. Er durchschaut das Dämonische als das denkbar Notwendige. Das Schicksal ist denkerisch fixiertes Dämonenerbe, vom Denken präpariert, dem Mythos entrissen und darin dem Empfinden verstellt. In der erkannten Notwendigkeit des Schicksals wehrt der denkende Mensch den Zugriff der Vergänglichkeit von seiner Lebenssubstanz ab. Er bannt sie in die Ordnung über dem wandelnden Sein, – des Gedankens contradictio in adjecto. Sowohl der Dämon wie das Schicksal legen von der Vergänglichkeit dieser Zeitlichkeit zum Welt- und Selbstverständnis des Menschen Zeugnis ab. Diese Zeitlichkeit ist immer schon im Spiel, wo der Mensch die Welt erfährt und empfindet, oder ihr Sein zu denken versucht, und darin der Welt als er selbst entfällt. Sie ist immer schon eher da, als der Mensch die Welt und sich selbst erfahren, erhandeln oder erdenken kann. Ihre Vorgängigkeit drückt unsere Sprache darin aus, daß sie diese Zeit nagen, fressen, wirken, auch heilen läßt – die Rudimente vorgängigen Dämonentreibens. Ihre Vorgängigkeit drückt das Denken darin aus, daß es dieser Zeit absolute Notwendigkeit einräumen muß.

Diese Zeit der Zeitlichkeit hat Immanuel Kant in der Kritik der reinen Vernunft, und zwar in ihrem I. Teil der transzendentalen Elementar-Lehre, nach und mit dem Raum als eine „Vorstellung a priori" ausgesagt. Er geht von dem Begriff der Veränderung wie dem Begriff der Bewegung aus auf die Zeitvorstellung zu[2]. Das zeigt, daß wir es in dieser Auslegung mit dem Dämon der Vergänglichkeit und dem Schicksal des Wandels zu tun haben. Ihrer beider Vorgängigkeit stellt Kant im Charakter des a priori für die Zeitlichkeit fest. Diese Vorgängigkeit macht zugleich ihre transzendentale Idealität aus. Diese Zeitlichkeit ist eben kein dem Subjekt eigenes, der Erfahrung entnommenes Urteil. Und sie ist keine Eigenschaft der Dingwelt an sich. Sondern sie nimmt Subjekt und Objekt in einen Griff. Sie

[1] Hölderlin, Hyperions Schicksalslied, 3. Strophe. Gr. Stuttg. Ausgabe I. Bd. S. 265.
[2] 2. Aufl. S. 48.

umgreift beide und sie ist nur sichtbar zu machen, wenn man sie an und in diesem Umgriff aufsucht. Daher muß Kant zum a priori greifen. Daher konstituiert er die transzendentale Idealität der Zeit. Er weist darin auf diese Eigenart der Zeitlichkeit hin, vorgängig im Spiel und um Subjekt und Objekt geschlossen zu sein. Die Zeitlichkeit als Vergänglichkeit wird von dem Menschen also als Dämon, als Schicksal oder als Vorstellung a priori erfaßt. Damit aber ist die eigentliche Leistung des Menschen in bezug auf die Zeitlichkeit noch nicht genannt. Die eigentliche Leistung des Menschen der Vergänglichkeit gegenüber ist sein Postulat von der Ewigkeit. Der Mensch entwindet sich dem Schrecken der Zeit und springt auf der via negationis hinüber zum Unvergänglichen, Unwandelbaren und Unveränderlichen. Diese Postulate können als Gott[1] oder als Sein[2] bezogen werden; das braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Sie können auch als bloße Hypostase des Gedankens im Reiche des absoluten Es bleiben. Jedenfalls steckt in diesem Postulat die eigentliche Position des Menschen vor der Zeitlichkeit. Er trotzt ihrem Zugriff. Er verläßt seine Erfahrungs- und Vorstellungsmöglichkeit, denn in ihnen findet er diese Ewigkeit nie. Er, der weltbedürftige und welthungrige Mensch, entreißt sich seiner Welt und pocht auf sein Postulat. Das erscheint uns ein großer Vorgang zu sein, den höchsten Leistungen aller Askese wohl gar überlegen, wenn der weltbedürftige Mensch sein Weltvermögen übertrumpft, in die Unwelt hinein-hofft und hineinstrebt und am Ewigen hängt. Dieses Ewige, von dem wir hier reden, ist das Unvergängliche und Unveränderliche und nicht das Unendliche, wovon wir unten zu reden haben werden[3].

Vergänglichkeit ist auch dem biblischen Nachdenken immer wieder zum Gegenstand geworden. An der Vergänglichkeit baut sich auch für den biblischen Menschen immer wieder das Fragen auf. Am eindrucksvollsten hat wohl der 90. Psalm davon geredet, der vom Menschenleben nach Luthers Übersetzung sagt: „Denn es fähret schnell dahin, als flögen wir davon."[4] Aber dieser Psalm kann uns

[1] Hölderlin: ebd. 2. Strophe: „Schicksallos, wie der schlafende / Säugling, atmen die Himmlischen / Keusch bewahrt / In bescheidener Knospe / Blühet ewig / Ihnen der Geist, / Und die seligen Augen / Blicken in stiller / Ewiger Klarheit."

[2] Parmenides vom Sein, das ist: „Weil ungeboren, ist es auch unvergänglich, denn es ist ganz in seinem Bau und unerschütterlich sowie ohne Ziel", vgl. Diels, Fragm. d. Vorsokratiker: Parmenides B. fr. 8.

[3] Daß mit der Unveränderlichkeit zwar Unvergänglichkeit gegeben ist, zeigt das fr. 8 des Parmenides; daß aber der Gedanke der Unendlichkeit dabei nicht eingeschlossen zu sein braucht, zeigt das gleiche Fragment des Lehrgedichts in seiner Fortsetzung.

[4] Hierzu vgl. J. Herrmann, „Und wenn es köstlich gewesen ist", in der Festschrift für Otto Schmitz, Witten 1953 S. 57-70.

zugleich das Problem zeigen, das sich hier stellt. Was den Psalmisten nämlich im Kern der Sache bewegt, das ist nicht die Vergänglichkeit als Zeitproblem; sondern die Vergänglichkeit beschäftigt ihn als Schuldproblem. Darauf liegt der Ton. Auch das Anklingen der zeitlichen Relevanz in v. 12, daß der Mensch zu lehren sei, seine Tage zu zählen, geht um die Aufdeckung dieser echten Erkenntnis der Vergänglichkeit als Kontrast zu Gottes Zorn. Dieser Zorn Gottes bildet das eigentliche Gegenüber zur Vergänglichkeit – also nicht Gottes Unvergänglichkeit. Der Psalm führt in der Einleitung zwar als Grundaussage Worte von Gottes Zuvorwirken. Er, Gott, geht der Welt voran. Ja, er umspannt größere Zeiträume als wir, wie v. 4 feststellt. Aber wenn sich in diesen Versen auch die Besinnung auf die zeitliche Bezogenheit der Vergänglichkeit ankündigt, sie bleibt unwesentlich gegenüber dem Kern, in dem der Psalm das ganze Gewicht seiner Betrachtung ansetzt: die Vergänglichkeit folgt aus der Schuld, weil Gott über der Verschuldung wacht. Der Blick gleitet daher vom Verhängnis der Vergänglichkeit nicht postulativ in das Nebelreich der Unvergänglichkeit, sondern geht mit v. 13 in die Gebetsanrede über, an den Gott, der seinen Knechten barmherzig sein möge.

Daß die schwindende Zeit, die der Mensch auf Erden lebt, durch die Schuld vor Gott so kurz wurde, das ist ja auch die Meinung der Urgeschichte, die das Wachsen der Menschheitsschuld und das Abnehmen seiner Lebenszeit in Parallele setzt. Diese Erwägungen machen zunächst einmal deutlich, daß wir es in dem streng gottbezogenen Denken der Bibel bei der Zeitlichkeit des Menschen nicht mit einem Faktum gegenständlicher Art zu tun haben, von dem man als einer absoluten Bedingung des Lebens Aussagen machen und von der man weitersuchen müßte nach einer Unveränderlichkeit. Vergänglichkeit des Lebens tritt in den Kontrast zu Gott und gewinnt dadurch vorwiegend keine zeitigende Problematik. Obwohl die Vergänglichkeit also immer wieder im Blickwinkel dieser Schriften steht, wird ihnen die Zeitlichkeit nicht zur Thematik, sondern die Schuld des Menschen. Zeitlichkeit als Vergänglichkeit ist offenbar vorwiegend kein gegenständliches Faktum. In der Vergänglichkeit wird der Mensch vielmehr seines verfehlten Daseins vor Gott und von daher seines versehrten Welt- und Selbstverhältnisses inne. Es wird in dieser ganz vom Gott-Mensch-Problem eingeschlossenen Frage liegen, daß wir im hebräischen Vokabular kein Äquivalent für Zeitlichkeit finden. Obwohl also der Tatbestand Vergänglichkeit tief empfunden und bedacht wurde, gab ihm keine zeitbezogene Deutung im Wort

Ausdruck. Das Neue Testament urteilt wohl grundsätzlich ebenso. Wenn Paulus den Tod, der Vergänglichkeit letzten Ausdruck, als der Sünde Sold anspricht, so faßt er damit die Zeitlichkeit also auch in den Aspekt des Zornes Gottes. Nichts Dämonisches und kein Schicksal greift in der Vorgängigkeit der Vergänglichkeit nach des Menschen Herz. Die Vorgängigkeit seiner Schuld vor Gott richtet sich vielmehr wider ihn auf. Es sieht allerdings zunächst so aus, als präge sich in dem Gegensatz von „diesem Äon" und dem „kommenden Äon" eine zeitlich gedachte Problemstellung mit Bezug auf die Vergänglichkeit aus. Aber der Gegensatz der Äonen besteht nicht in dem Gegensatz von Zeitlich-Vergänglich gegenüber Ewig-Unvergänglich[1]. Der zeitigende Formbegriff des Äon ist vielmehr mit dem Gegensatz Welt - Mensch - Sünde wider Gott - letzte Dinge - Leben erfüllt. Der Formbegriff Äon gilt für beide. Die Durchsetzung des Gottesäons aber ist ein Tatbestand, der im Kommen ist (Mk 10, 30), ja der für den Glaubenden schon Wirklichkeit ist (Gal 1, 4; Hebr 6, 5). Der Äon zieht die Vergänglichkeit nicht in die Zeit, sondern die griechische Zeitstruktur des Äon ist vom Gewicht der biblischen Deutung von Schuld wider Gott überformt.

Wenn wir bedenken, daß das mit der Vergänglichkeit und dem Wandel gestellte Fragen im Alten und Neuen Testament nicht mit dem Hinweis auf ein zeitliches So-Sein von Welt und Menschen beantwortet wird, sondern mit dem Hinweis auf unsere Schuld vor Gott, so tritt uns hierin wohl sehr deutlich ins Bewußtsein, wie stark wir am griechischen Ausgangspunkt unseres europäischen Denkens gebildet sind. Für uns ist das Problem der Vergänglichkeit an der Zeitlichkeit auszulegen, und immer wieder eröffnen wir uns den Weg zum biblischen Verständnis daher aus der Antithese der Ewigkeit heraus. Das ist aber anscheinend ein Weg, den der biblische Glaube höchstens im Ansatz betritt. Die Zeitlichkeit wird nicht thematisch, sondern die Schuld. Kant hat unsere Situation demgegenüber auch wohl noch vertieft. Der Ausgangspunkt der Zeitlichkeitsproblematik bei Platon setzt mit dieser Zeitlichkeit gegenüber der Ewigkeit noch den Zugang zu dem in der Zeitlichkeit angelegten Zwiespalt von Urbild und Abbild[2]. Mit Kant aber wird die Zeitlichkeit nicht

---

[1] H. Sasse im Th.Wb. I S. 205 ff.; O. Cullmann, aaO. S. 39 ff.: „Der Gegensatz und die Bosheit des einen Aions hängt nicht mit der Zeitlichkeit als solcher zusammen, sondern mit dem Geschehen, das bestimmend am Anfang dieses Zeitabschnittes steht, dem Fall." Cullmann macht (ebd. S. 39 Anm. 16) auch auf die Inkonsequenz in dem Artikel von H. Sasse aufmerksam.

[2] G. Krüger, Einsicht und Leidenschaft, Frankfurt 1948 S. 166 f.

nur abstrakt[1], sondern sie wird aus der Relation zur Ewigkeit herausgenommen und damit absolut gesetzt. Es mag uns daher von Kant aus, der die Zeitlichkeit zum a priori erhob, besonders schwer fallen, zu verstehen, daß dieses a priori also von der Bibel in den Schuldzusammenhang hineingenommen und aus der Hinsicht auf den „eifrigen" Gott ausgelegt wird.

Auch darauf ist in diesem Zusammenhang hinzuweisen, daß das Alte Testament mit seinem Begriff עולם keinen eigentlichen Ewigkeitsbegriff entwickelte, der der Vergänglichkeit gegenüberstünde im Sinne von unvergänglicher, zeitenthobener Dauer. Die eingehende Untersuchung von E. Jenni hat das nötige Beobachtungsmaterial gesichtet[2]. Wir fassen hinweisend dreifach zusammen:

1. heißt עולם „fernste Zeit" und wird in der überwiegenden Hälfte aller Bezeugungen präpositional gebraucht mit von oder bis. Sowohl die fernste Zeit am Uranfang wie am Ende wird also mit עולם bezeichnet, und Jahwe ist eben Gott von Uranfang bis in fernste Zeit. Ganz analog wird das griechische Wort *αἰών* im Neuen Testament gebraucht, das in LXX zur Wiedergabe von עולם auftritt. Im Neuen Testament läßt sich bei dieser Verwendung von *αἰών* „die Frage . . . nirgends mit voller Sicherheit beantworten", ob es sich um Ewigkeit oder ferne Zeit handelt[3]. In dieser Verwendung gewinnt עולם bereits qualitative Bedeutsamkeit. Was von Urzeit her war, hat besondere Geltung.

2. Diese qualitative Prägung bringt die Konstruktur-Verbindungen hervor, in denen einer Sache עולם zugeschrieben wird. So die ברית־עולם. Die mit עולם so ausgezeichnete Sache wird teils damit als von Urzeit her oder bis in fernste Zukunft bestehend prädiziert. Typischerweise gewinnt das Wort in solcher Gegenstandsbezogenheit am greifbarsten den Charakter von Unvergänglichkeit. Hier im Gegenstandsbereich also legt sich die Unvergänglichkeit als qualitas nahe. Das wird möglich, weil ein gegenständliches Substrat da ist, an dem עולם diesen Charakter gewinnen kann. Was der Begriff an sich nicht trägt, legt sich in seinen gegenständlichen Trägern nahe.

3. Von Gott wird עולם fast durchgängig in propositionaler Verwendung ausgesagt. Diese Prädizierung gewinnt wohl über den unter 2. genannten Bereich den Gefühlston von Dauer. Dies findet sich aber nirgends klar ausgesagt.

---

[1] Die Andersartigkeit des Zeitdenkens, die darin liegt, daß für Platon die Zeit stets „Zeit eines Seienden", für uns aber „etwas an sich Leeres" (vgl. G. Krüger ebd.) ist, dürfte hier wohl außer Betracht bleiben.

[2] E. Jenni, Das Wort עולם im Alten Testament, ZAW Bd. 64 S. 197-248, Bd. 65 S. 1-35.

[3] H. Sasse, aaO. I S. 199; O. Cullmann, aaO. S. 38 f.

Hiervon scheinen im Alten Testament nur zwei Stellen eine Ausnahme zu bilden, in denen עולם direkt von Gott ausgesagt wird, und eine Stelle im Neuen Testament, wo Gott als *αἰώνιος* bezeichnet wird[1]. Das ist erstens der אל־עולם von Gen 21, 33. Diese Stelle wird kaum theologisch zu bewerten sein, da es sich bei diesem אל־עולם wohl um einen Gottesnamen von Beer-shaeba handelt. Zweitens ist es der אלהי־עולם von Jes 40, 28. Interpretiert man diese Stelle aus dem Kontext, so wird deutlich, daß Jahwe hier nicht Ewigkeit als zeitentzogene Dauer zugeschrieben wird. Sein göttliches Schöpfersein als Zuvor wird vielmehr ausgesagt. Dieses Zuvor Gottes wird aber hier wie anderwärts nicht als zeitliches Geheimnis, sondern als sachliche Begründung seiner Tathaftigkeit in Treue gewertet. Darauf kommt es an: Er, Gott, handelt, wie er will, wie als der der Schöpfung Vorhergehende, so auch heute. Damit stoßen wir auf den Begriff, den das Alte Testament theologisch dort führt, wo wir Ewigkeit haben möchten, nämlich die Treue Gottes[2]. Das Alte wie das Neue Testament wissen viel von der Treue Gottes zu sagen. Sie umfaßt das Zuvor Gottes, sein Handeln in der Geschichte, sein Handeln heute wie das Handeln an seinem Tage. Diese Treue Gottes trägt die Gewißheit des Glaubens. Die Treue Gottes hat aber nichts mit zeitentzogener Dauer zu tun – eben gerade nicht. Sie beschreibt die immer erneute Kundgabe seines Willens, an der Schöpfung festzuhalten, in Wort und Tat. Das geben die Gottesbezeichnungen: „erster – letzter", „der da ist – der da war – der da kommt" wieder. Diese Treue Gottes, diese seine „Gnade von Ewigkeit zu Ewigkeit", hat, wie Ps 103, 17 zeigt, nichts zu tun mit einem aussagbaren Ewigkeits-Sein zeitloser Dauer. Von einem solchen Sein erfahren wir nichts. Sie hat aber zu tun mit dem Gotteswillen, dem sich der Mensch auch versagen kann, worin diese Treue die Gestalt vernichtenden Gerichtes annimmt. Diese Treue Gottes also ist nicht gegenständlich unveränderliches Sein Gottes als Lieben. Sie wird vielmehr erfahren als Gesetz und Evangelium und bewährt sich als Gericht und Erbarmen. Die Treue Gottes umfaßt in Geschichte und Kult als Tat und Wort die Welt von Geschlecht zu Geschlecht, bis sie sich in Jesus von Nazareth zusammenfaßt. Und diese Treue Gottes erweist sich von Jesus Christus her neu und neu, bis er wiederkommt. Das

---

[1] Rö 16, 26; dazu H. Sasse aaO.

[2] Es ist also deutlich, daß Gott nicht der Zeit untersteht. Das wird im Präexistenzgedanken wie in der Prädestination ja deutlich. Daher kann man von ihm als dem „König der Äonen" reden und ihm das negative Prädikat der Unvergänglichkeit zuschreiben: 1. Tim 1, 17.

Gewißsein des Gestern in der Geschichte der Kirche prägt also offenbar eine analoge Struktur zur Gewißheit des alttestamentlichen Frommen. Die sich neu und neu erweisende Treue Gottes aber ist im biblischen Raum nicht statisch als zeitlose Dauer, sondern als Gottes stetig erneutes in die Zeit Hineinwirken ausgesagt. Sie wird nicht losgelöst, absolut von Gesetz und Evangelium ins Auge gefaßt, denn sie ist für uns nicht absolut, sondern sie wird in der Relation auf Gottesfurcht und Glauben oder auf Widerspruch und Schuld erfahren. Dies ist sowohl im Alten wie im Neuen Testament der Grundaspekt. Der Begriff absoluter Ewigkeit als Unvergänglichkeit und zeitlose Unwandelbarkeit ist dem Alten wie dem Neuen Testament also anscheinend im Ganzen ebenso fremd wie die zeitliche Beziehung der Vergänglichkeit. Man wird nicht leugnen wollen, daß auch der Begriff der עולם im Alten Testament bereits auf Erstellung gegenstandsbezogener Dauer aus ist, wie das dem Begriff עד von Hause aus eigen zu sein scheint. Jedoch die beziehbare Dauer ist anderes als das Pathos der Ewigkeit wider die Zeit[1]. Wenn wir beobachten, mit welch großer Einheitlichkeit das Alte wie das Neue Testament es vermeidet, einen beziehbaren Dauerbegriff auf Gott anzuwenden, so macht dies wohl deutlich, daß diese Begriffe eben für nicht hinreichend gehalten sind, Gottes Gegenüber zur Welt zu definieren. Die Dauer von עולם und עד blieben im wesentlichen immanent. Gottes Walten sagt die Bibel in Grenzbegriffen, wozu עולם gehört, aus: „Von – bis", „erster – letzter" oder „der ist – war – kommt". Gottes Gottheit ist nicht während zur Hand wie Heilssubstitut oder Gesetz. Dafür ein Empfinden zu haben, spricht die Bibel in ihren grenzenden, die Kontingenz der Handlungsfreiheit Gottes sicherstellenden Begriffen aus. Diese Beobachtungen als Korrelat des oben über die Wertung der Vergänglichkeit Gesagten sind geeignet, uns die Andersartigkeit der Aussage in der Bibel erneut zu zeigen. Jedenfalls, wenn wir mit der uns selbstverständlichen, also mit der unser Selbstverständnis prägenden Frage nach der Zeitlichkeit an das Alte und Neue Testament herangehen, so erfahren wir nichts eigentlich Entsprechendes, und wenn wir mit der uns meist naheliegenden Antithese von Zeitlichkeit und Ewigkeit ausziehen, die Bibel zu inter-

[1] Auch die Unsterblichkeits- und Unvergänglichkeits-Prädikationen des Neuen Testamentes gehen doch wohl grundsätzlich nicht über die bisherigen Feststellungen hinaus. Einerseits sind sie gegenstandsgebunden, wie עולם im Alten Testament, andererseits sind sie axiologisch verstanden als Ausdruck der Erlösung gegenüber der Schuld. Daß man, um diese Wertungen auszusprechen, zu Terminis wie unvergänglich u. ä. griff, zeigt den Einfluß des griechisch bestimmten Denkens und bezeichnet den Weg auf die Zeit-Ewigkeit-Problematik zu.

pretieren, so befinden wir uns auf Nebenwegen. Unter diesen unseren Aspekten ist die Grundansicht der Bibel nicht zu erfahren, denn sie kennt dieselben offenbar so ausgeprägt nicht.

*

Neben der Zeitlichkeit als Vergänglichkeit steht nun eine ganz andere Rede von der Zeit, die wir uns deutlich machen an der „guten alten Zeit" im Gegensatz zu unserer Zeit. Das Wort Zeit meint hier Zeiten, die vergehen, die kommen oder die da sind. Die Zeiten, die gewesen sind, so meinte man früher zu wissen, tragen die Zeiten, die da sind. Gewesene Zeiten sind trächtig. Sie fassen den Born lebendigen Wissens, die Quelle der Leben erhaltenden Erfahrung. Goldene Zeiten waren es, und die Zeiten, die da sind, haben an ihnen Teil, so viel sie noch Wert haben. Die Welt aber mit den Erbteilen der Zeiten, die anstehen, ist zu bewahren im Aufblick zu den Ahnen. So hegt der Mensch in der Zeit, in der er lebt, die Zeit, die gewesen ist. Sein Augenmerk ist der Erfahrung der gewesenen Zeit zugerichtet, er lebt im Lied wie im Sprichwort, im Handschlag wie im Brauch von ihnen. Sie sind nicht abgestorben, sondern lebendig. Sie gerinnen nicht zum dinghaft Vergangenen, sondern sie halten als Wesen über dem Leben waltende Wacht. Was morgen ankommt, gewinnt der Mensch aus dem Gestern, das ihn heute hält, wie er es bewahrt und hegt. Wer ein Morgen bestehen will, schaut dem Gestern zu und geht mit ihm um.

Für uns gibt es diese Gewichtigkeit der Zeiten so nicht mehr. Ihre Gewichtigkeit hat sich für uns verkehrt. Wir haben es sehr wohl auch mit den Zeiten zu tun, sie sind auch für uns ein Pluraletantum. Aber die Vergangenheit ist uns abgestorben. Die Zeit der Romantik und die Zeit Karls des Großen, das sind gegenständlich verkettete, dinghaft vergleichbare Zeitabschnitte. Die Gewichtigkeit der Zeiten aber liegt in der Zukunft. Ihr gilt unser Augenmerk. Wir bewahren nicht mehr das Erbe, denn es ist in das Gleiten des Fortschritts geraten und will weiter entwickelt sein. Die Umwelt besteht für uns aus entwicklungsfähigem Material, und unser ganzes Aufmerken gilt dieser Entwicklung. Die Zeiten sind uns meßbar geworden und sie sind endlich. Ihr Gefälle geht von der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft, und die „gute, alte Zeit" gehört zum „alten Eisen" oder in die Kinderstube. Die Zeiten sind gegenständlich geworden. Das Gefälle dieser Zeiten ist auch unumkehrbar, das war stets in ihrem Bewußtwerden mit gegeben. Aber daß sie den Charakter der Unwiederbringlichkeit haben, daß sie in ihrem Gange also auch echte

Wiederholung ausschließen, das wird erst von der gegenständlichen Zeit aus einsichtig.

Diese gegenständliche Zeit ist die historische Zeit. An ihr und mit ihr arbeitet die moderne Historie. Sie teilt mit ihr das Geschehen ein und mißt es an ihr. Neben dem Historiker aber steht der Pragmatiker, der sich der Überschaubarkeit dieser Zeiten bedient und sie ausnutzt. Das Werden, das der Historiker mit der gegenständlichen Zeit beschreibt, das er an den Zeiten vergleichend mißt, ließ Historie und ihre Zeit als einen grundmenschlichen Faktor erscheinen. Der Natur und ihrem Ablauf konnte und wollte man solche Zeiten nicht zuschreiben. Baum und Tier besitzen im Sinne dieser Zeit nur Gegenwärtigkeit. Sie tragen keine Vergangenheit, denn sie wissen offenbar nicht darum und sie eilen keiner Zukunft zu[1]. In neuester Zeit ist das anders geworden. Am 2. thermodynamischen Grundsatz wird aufweisbar, daß der Naturablauf gerichtet und unumkehrbar ist. Die reine Gegenwärtigkeit der Natur wird durch ihre Geschichtlichkeit ersetzt, indem man der Natur ein Nichtwiederkehren des Vergangenen und eine Unumkehrbarkeit der Richtung nachweist[2]. Geschichte ist danach nicht nur Weltgeschichte als Menschengeschichte, sondern auch Naturgeschichte. Das Gefälle der Zeiten wurde zum Grunde dieser Übertragung. In ihr aber löst sich die Verbindung dieser gegenständlichen Zeit mit der Ding und Messung erstellenden menschlichen Bewußtheit. Die gegenständliche Zeit fällt offenbar in den Bereich der Zeitlichkeit zurück. Sie leiht denn auch von ihr den Schicksalscharakter, und ihr Schreiten zur Zukunft wird ihr Weg zum Wärmetod. So typisch es ist, daß die gegenständliche Zeit Menschenzeit war und Historie als spezifisch menschliche Angelegenheit begründete, so erregend ist es zu sehen, daß im Gewande der Übertragung dieser gegenständlich historischen Zeit auf die Natur deren Reduktion auf den Bereich der Zeitlichkeit einsetzt. Diese Reduktion ist ein Zeichen ihres Zerfalls. Die historische Zeit als gegenständliche Zeit ist unter uns offenbar in ihre Krisis getreten. Diese gegenständliche Zeit nämlich, der das Vergangene nur noch dage-

[1] Hiermit hängt eng die Wertigkeit der Notwendigkeit in diesem Zeitzusammenhang zusammen. Auch S. Kierkegaard führt an Hand der Notwendigkeit, die er dem historischen Werden abspricht, den Nachweis von der Ungeschichtlichkeit der Natur. Er argumentiert mit der dritten unten zu erörternden Zeitgestalt gegen diese gegenständliche Zeit. So in den Phil. Brocken.

[2] C. F. v. Weizsäcker, Die Geschichte der Natur, Göttingen 1948. v. Weizsäcker zeigt im I. Kap., daß er sich auf diese gegenständliche Zeit bezieht, verbindet sie aber mit der Zeitlichkeit als Vergänglichkeit (S. 10). Hierzu vgl. die Aufweisungen analoger Bestimmungen von „Natur und Dinggeschichte" bei E. Frank, Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit, Stuttgart o. J. S. 82 f.

wesen und vorbei ist, und der das Zukünftige einzig wesentlich ist, hat nur so lange Lebens- und Ausdruckskraft, solange der Mensch noch in lebendiger Geborgenheit im Vergangenen ruht. Wo es der historischen Zeit-ansicht gelang, diese lebendige Geborgenheit übersehbar zu machen, verliert sie selbst ihr Interesse unter den Menschen. An dieser Stelle scheinen wir zu stehen. Die Zeiten werden reduziert auf den Bereich der Zeitlichkeit, wie in der These der Geschichte der Natur oder produziert in den Bereich der reinen „Kunft". In beiden Fällen aber wird sie versehrt und als diese historische Zeit übersehbar[1]. Dem Pluraletantum Zeit, den Zeiten, die ihrem Wesen nach endlich und meßbar sind, weil sie gegenständlich verhaftet nur erfaßt werden, steht das Singularetantum Ewigkeit gegenüber. Diese Ewigkeit graviert nicht auf Unvergänglichkeit, sondern auf Unendlichkeit. Ihre Eigenart ist die unendliche Erstrekkung. Sie ist nur negativ aussagbar, denn auch sie ist als Postulat auf der via negationis gewonnen. Der Vielzahl der Zeiten tritt die Einzahl der Ewigkeit entgegen. Die unendliche Bewegung, die unendliche Erstreckung träumt die im Gegenstandsbezirk befangene Menschheit. Das Widerlager ihrer Zeitenmüdigkeit als Gegenstandsverfallenheit baut die Menschheit in diese Unendlichkeit. An der gleichen Stelle aber, an der die gegenständliche Zeit aus ihrer menschennahen Eigentlichkeit in die Geschichte der Natur überführt wird und zerfällt, steht der Nachweis vom Widersinn der Unendlichkeit. Die Unendlichkeit als Postulat zerfällt mit ihrem Korrelat der historischen Zeit[2]. Das geschieht von der Seite aus, an der bisher der Mensch seine Zuflucht vor der drängenden Endlichkeit menschhafter Zeiten suchte, von der Erörterung des „bestirnten Himmels über uns", der unendlichen Bewegung der Gestirne – von der Widerlegung der Unendlichkeit des Weltalls aus[3].

---

[1] Man mag diesen Vorgang begrüßen, denn bei der Gewichtsverlagerung dieser Zeiten in die Zukunft zerfällt die Ehrfurcht unter den Menschen und allein die Profitgier wächst. Man wird aber nicht vergessen, daß sich das geschichtliche Bewußtsein der europäischen Menschheit im historischen Charakter dieser Zeit noch bis in unsere Tage gehalten hat. Zwar war dieser Halt nur noch ein Substitut. Mit der Krisis, in der wir heute offensichtlich stehen, tritt der Zerfall des geschichtlichen Bewußtseins in sein akutes Stadium. Es wird darauf ankommen, ob die Größe, die Europa dieses geschichtliche Bewußtsein bescherte, der christliche Glaube nämlich, noch in der Lage ist, dem sichtbar werdenden Vakuum neue Fundamente zu unterziehen.

[2] C. F. v. Weizsäcker, aaO. S. 45 f. Er spricht am Ende dieses mit der Frage nach der Unendlichkeit beschäftigten Abschnittes vom „aufrichtigen Nihilismus", – „eine der redlichsten Haltungen, die der Mensch heute haben kann", der von der Einsicht her kommt, es sei nichts mit dem Postulat der Ewigkeit.

[3] Man kann diesen ganzen Vorgang, in dem die gegenständlich gewordene

Die gegenständliche Zeit gibt es unter einem allgemeinen Begriff von der Zeit im Alten und Neuen Testament nicht. Aber das Phänomen, vergangene wie gegenwärtige und zukünftige Ereignisse mit einem Worte anzuzeigen, und den Gehalt dessen, was in dieser gegenständlichen Zeit gemeint ist, gibt es sehr wohl. Und zwar verwendet das Alte wie das Neue Testament an dieser Stelle das Wort „Tag". So kann man von der vergangenen Hungersnot reden, „die in den Tagen Abrahams gewesen war" (Gen 26, 1), oder es wird festgestellt, „daß Silber in den Tagen Salomos für nichts gehalten wurde" (1. Reg 10, 21). Die Tage können in der Erzählung daher einen Erzählungseinsatz zeitlich einordnen: „In jenen Tagen, als Mose groß geworden war, ging er . . ." (Ex 2, 11). Die Verwendung erstreckt sich aber auch auf die Aussage eines gegenwärtigen Ereignisses. So sagt Adonija in seiner Angst vor Salomo: „Schwören soll mir diesen Tag der König" (1. Reg 1, 51), oder durch die Überwindung des Ammoniterkönigs Sichon schuf Gott einen Tatbestand, „wie es diesen Tag ist" (Dt 2, 30), und die Dagonspriester betreten „bis auf den heutigen Tag" nicht die Schwelle des Tempels (1. Sam 5, 5). Die Zukunft wird durch den Tag ebenso ausgedrückt: „Ja, die Tage kommen, wo ich deinen und deines Geschlechtes Arm abhaue" (1. Sam 2, 31). Oft findet die Redewendung daher im Prophetenspruch Verwendung, besonders bei Amos und Jeremia. Wir sehen an dieser Verwendung des Tages für vergangene, gegenwärtige und zukünftige Ereignisse offenbar einen ganz analogen Gebrauch wie in unserer Zeit für die Zeiten. Man wird auch diesem Eindruck noch das hinzufügen, daß der Tag auf diesem Wege eine hochabstrakte Bezüglichkeit gewinnt. Das wird, abgesehen von anderem, besonders deutlich, wenn man Zeitangaben ein „Tage" hinzufügt, um den vollen Ablauf anzugeben. So findet sich in der Josephsgeschichte die Angabe: „Es geschah am Ende von zwei ‚vollen' Jahren" (שנתים ימים Gen 41, 1). Ähnlich Gen 29, 14 für den „vollen" Monat (חדש ימים). Diese Abstraktion gilt auch wohl da, wenn „alle Tage" gleichbedeutend mit „Lebenszeit" und der „Tag Jahwes"[1] gleichbedeutend mit dem Ablauf der letzten Dinge verwendet wird.

Ganz analog zu dieser Verwendung des Tages im Alten Testament, die in der griechischen Übersetzung fortgeht, gebraucht das Neue Testament diesen Begriff. Vielleicht ist festzustellen, daß sich im

---

historische Zeit wie ihr Korrelat, die Unendlichkeit, in die Krisis tritt, auch an Spenglers Versuch darstellen, die morphologische Notwendigkeit dieser Zeiten zu erweisen.

[1] Zum Tag Jahwes vgl. v. Rad, Th.Wb. II S. 946 ff.

Neuen Testament die eschatologische Verwendung mehr in den Vordergrund schiebt. Im ganzen aber ist der Gebrauch analog[1]. Dies ist um so auffallender, als das Neue Testament durch den χρόνος-Begriff sprachlich in der Lage gewesen wäre, die eigentümliche hebräische Anwendung des Tages zu substituieren. Aber χρόνος verwendet das Neue Testament nur wenig ausgeprägt einmal als Frist und zweitens als Zeitpunkt. So ist von einer Frist die Rede, die Gott zur Buße gab (Apk 2, 21), oder von der Frist der Unwissenheit, die er übersieht (Ag 17, 30), oder von der kurzen Frist, die Jesus noch mit den Jüngern ist (Joh 7, 33)[2]. Dem steht χρόνος als der Zeitpunkt gegenüber. So der Zeitpunkt, an dem der Stern erschien (Mth 2, 7), oder der Zeitpunkt, zu dem eine Frau gebären soll (Lk 1, 57). Daher kann χρόνος neben καιρός genannt werden (Ag 1, 6 und 1. Th 5, 1). Jedenfalls drückt das Neue Testament mit der Übernahme des Wortes χρόνος an keiner Stelle aus, daß die dem χρόνος anhängende Zeitproblematik mit übernommen sei. Vielmehr scheint die Zeit als die Zeiten nach wie vor ausdrückbar durch den Begriff des Tages oder der Tage.

Es sieht also so aus, als läge der uns geläufige gegenständliche Zeitbegriff in dieser Verwendung des Tages oder der Tage auch im Alten und Neuen Testament vor. Der pluraletante Charakter dieser Zeit ist darin gut erfaßt. Auch die Meßbarkeit dieser Zeit scheint in dieser Verwendung angelegt zu sein. Aber die Gesamtproblematik scheint nun doch anders zu liegen. Das wird daran deutlich, daß diesen Tagen keine andersgeartete Ewigkeit entgegentritt. Diese Tage lassen sich vielmehr zusammensetzen zum immanenten Unendlichen, zu allezeit oder immerdar. „Alle Tage", das ist immer. So setzt Gott einen königlichen Priesterbeamten, der vor seinem Gesalbten „immerdar" amtieren soll (1. Sam 2, 35). So gibt Gott dem Gesetzesfrommen und seinen Söhnen Leben auf Erden „allezeit" (Dt 4, 40), oder für die messianische Zeit kann Lk 17, 22 „die Tage des Messias" aus der rabbinischen Theologie übernehmen und den Begriff damit in die Eschatologie überführen. Das Empfinden, das sich mit diesem Tag ausspricht, ist also jedenfalls nicht im Gegensatz zu einer Ewigkeit[3]. Diese Ewigkeit ist anscheinend nicht gedacht. Damit werden wir auf die eigenartige Wertigkeit hingewiesen, die dieser Tagesbegriff in seiner Zeitverwendung hat. Der Tag hat ja eine eigene Wertigkeit

[1] Vgl. G. Delling, Th.Wb. II S. 953 f. und: „Das Zeitverständnis", aaO. S. 65.

[2] O. Cullmann, aaO. S. 42 begreift die Verwendung des χρόνος vor allem als Frist. Cullmann kann als allgemeines Urteil geben: „Keiner der zeitlichen Ausdrücke des Neuen Testamentes hat die Zeit als Abstraktion zum Gegenstand", ebd.

[3] „Die Temporalität haben die Zeit und die Ewigkeit gemeinsam." O. Cullmann, aaO. S. 55.

gegenüber der Nacht, er trägt das positive Moment des Lichtes gegenüber dem Dunkel[1]. Dieses Konkrete gibt dieser Zeitbestimmung ihre Eigenart und hält sie im Anschaulichen. Diese Anschaulichkeit aber beinhaltet des Tages Licht gegenüber der Nacht. Der Gegensatz zu den Tagen ist also zunächst einmal nicht die Ewigkeit ohne Tage, sondern wäre das Dunkel der Nacht. Dieser Gegensatz ist wohl abgesehen vom Zusammenhang der Schöpfung nicht verfolgt oder in zeitlicher Beziehung wirksam geworden. Trotzdem dürfte es erlaubt sein, diesen Gegensatz im Auge zu behalten. Er ist qualitativ gegeben und läßt in seinem Mitschwingen diese gegenständliche Zeit wohl anders erfaßt werden, als es bei uns der Fall ist. Der Gegensatz von Zeit und Unendlichkeit taucht jedenfalls nicht auf. Der Gegensatz von Tag und Nacht aber spielt eine Rolle bis in die metaphorische Verwendung im Römerbrief, daß die Nacht weit fortgeschritten und der Tag nahe herbeigekommen ist.

Diese Andersartigkeit wird besonders auch darin klar, daß das Alte und Neue Testament ihr Glaubenspostulat von den letzten Dingen diesen Tagen und ihrem zeitigenden Ausdruck mit unterstellen. Am Ende aller Dinge steht nicht Unendlichkeit, sondern „kommende Tage" und endlich der „Tag Jahwes" oder der „Tag des Heils". Der Begriff der Tage also umfaßt den Gesamtzusammenhang des Handelns Gottes wie des Geschehens der Welt, und das Gespräch verläuft nicht auf der Linie einer Zeit-Ewigkeit-Dialektik, sondern bei der Frage, ob dieser Tag, wie füglich postuliert werden darf, Licht sei, oder ob man nicht der prophetischen Rede zu folgen habe, die von diesem Tage Finsternis aussagte (Am 5, 18 f.). An dieser durch Amos gestellten Problematik können wir uns die eigenartige Lagerung der Fragestellung betreffs der Zeiten verdeutlichen. Zeit als Zeiten ist Maß und Endlichkeitsbegriff im Tag, aber diese Tage haben eigene Gewichtigkeit. Sie sind nicht wie unser Zeitbegriff angewiesen, sich an ihrem Gegenstand erst zu füllen. Diese Tage verfallen daher als Zeitbegriff nicht so leicht der gegenständlichen Bindung. Zwar haben sie sich der Auflösung im rein formalen Maßbegriffe nicht widersetzen können, wie wir zeigten. Aber die Grundeinstellung, die sich in der eschatologischen Verwendung zeigt, und die sich bis ins Neue Testament durchhält, ist offenbar andersartig.

Wir haben aber wohl noch eine Beobachtung hinzuzufügen. Die Rede von den Tagen sowohl in der Anwendung auf die Urzeit und Endzeit wie in der Anwendung auf den Exodus oder die Zeit Davids

[1] Darauf weist v. Rad aaO. hin. Vgl. Th. Bomann, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952 S. 111 f.

umfängt nicht nur das Moment des Lichtes gegenüber dem Dunkel, sondern sie ist zugleich geschichtlich konkret und verleiht der geschichtlichen Geprägtheit dieses Denkens unserer historischen Befangenheit gegenüber Ausdruck. Wenn vom Tag Jahwes die Rede ist, so ist darin gesagt: Das passiert einmal, wie die Tage der Schöpfung das „Es war einmal" anzeigen. Und dazu kommt, daß das an Tagen Geschehene mit dem heutigen Tage in einem Erfahrungsbereich steht. Zwischen unseren Tagen, den Tagen der Urzeit und dem Tage Jahwes ist eine grundsätzliche Verbindung eben im Tag-Sein. Hiermit aber verbindet sich ein anderes, daß nämlich die Zweischlächtigkeit von Tag als Geschehen und einmal und Nacht als Chaos der Dreischichtigkeit unseres Zeitverstehens in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft nicht kommensurabel ist. Dem Hebräer ist diese Dreischichtigkeit nicht ohne weiteres zugänglich. Das spricht er in der Flexion seines Verbums, das nur zwei Zeiten kennt, unüberhörbar deutlich aus. Tag und Nacht, vollziehen und nichtvollziehen, das sind offenbar die beiden möglichen Kategorien, aber nicht Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Die Grundstruktur ist jedenfalls so angelegt. Sie gibt uns zu denken, wo wir uns mit unseren Interpretationen an diese Texte herantrauen. Wir setzen ja wohl stets voraus, Vergangenheit und Zukunft müsse dem Propheten ebenso denkbar und aussprechbar sein wie uns. Aber das ist wohl nicht a limine richtig. Das grammatikalische Unding vom „Perfektum propheticum" zeigt unsere Verlegenheit[1]. Wir sehen ja, daß die Zeiten andersartig aufgefaßt sind, daß z. B. kein Gedanke von Unendlichkeit als zeitüberlegenem Singularetantum sich anlegt. Zwar waltet in diesen Tagen wohl auch ein Gefälle, und das verläuft vom Abend zum Morgen. Doch dieser Ablauf trennt nicht tote Vergangenheit von wesentlicher Zukunft, hebt nicht mehr oder weniger geordnete Vergangenheit vom zu ordnenden Zukunftsraum ab[2]. Dieser Tag hat seine Ordnung als unsere Möglichkeit und wir empfangen ihn, und die Nacht hat solche Ordnung nicht. Hiermit ist überspitzt die Zweischichtigkeit des hebräischen Zeitdenkens in ihrer Eigenart angedeutet, die wir nach der Verwendung der Zeitbegriffe anscheinend auch noch in gewissem Sinne für das Neue Testament mit ansetzen dürfen.

---

[1] Mit der Beziehung auf das perf. proph. hat K. Galling (Th. Bl. 1929 S. 171 f.) die Anwendung unseres dreischichtigen Zeitdenkens auf alttestamentliche Vorstellungen abgewehrt.

[2] Die rhythmische Eigenart von Tag zu Tag, von Geschlecht zu Geschlecht ist bestimmend.

Hiermit hängt nun aber eine doppelte Unterschiedenheit zusammen, die wir noch bemerken müssen. Erstens ist dieser Mensch des Alten wie des Neuen Testamentes offenbar nicht wie wir mit seinem aufmerkenden Gesicht einer zu erstrebenden und zu bewältigenden Zukunft zugewendet. Dieser Mensch lebt sein Leben vielmehr aus der Wendung auf die Tage der Väter. In ihnen steht die Lebensmöglichkeit. In ihnen waltet nämlich die Verheißung, der Erwählungsbund und die sie bewährende Gottestat. Es ist für uns hier gleichbedeutend, ob der Israelit auf den Exodus oder ob der Christ auf die Auferstehung zurückblickt. Auf die Gewandtheit kommt es an. Sie zeigt das aufmerkende Gesicht dem zugewandt, was einmal geschah. In dieser Wendung, erst in dieser Hingabe, empfangen diese Menschen, was man Zukunft nennen könnte, nämlich den kommenden Gott. Aber dieser im Kommen begriffene Gott, das ist wohl deutlich, geht in unser dreischichtiges Schema nicht hinein, so daß man rechnen könnte: gestern noch nicht, heute auch noch nicht, aber wohl morgen. Die Rede vom kommenden Gott verläuft anders: Ja, in den Tagen der Väter, und darum: nun! Dieses nun ist eins! Für uns oszilliert es zwischen heute und morgen, aber das ist offenbar für den biblischen Menschen so nicht der Fall. Jedenfalls, die Zukunft vermittelt sich aus der Vergangenheit, und des Menschen Augenmerk ist den Tagen der Väter zugewendet[1].

Zweitens ist diesem Menschen der uns bislang selbstverständliche Unterschied zwischen Menschen, die Zeiten als Geschichte haben, und Natur, die ungeschichtlich lebt, unbekannt. Ihr Wissen um die Tage ist von unserem Wissen um die Zeiten so verschieden, daß für das biblische Denken Welt als Natur und Geschichte ein und der gleiche Ereignisraum und ein Zusammenhang ist[2]. Das Wissen um das Heil Gottes schließt zurück auf die Schöpfung der Welt, weil dieses Heil kein Seelenglück nur, sondern Sache des ganzen Menschen ist. Das Wissen um dieses in Tagen niedergelegte Heil Gottes trägt die Weltbelange wie Schöpfung der Welt und Ordnung der Gezeiten auf die eine Tage-Linie der Menschen- und Heilsgeschichte auf. Aber nicht nur das, sondern das Wissen um Gottes Tag kann sich im Bilde des Naturfriedens aussagen. Das ist nicht ein freundliches Idyll. Das ist die diesem Denken selbstverständliche Aussage von dem Gott, der das Ganze schafft, bewahrt und vollendet. Von

[1] Vgl. Ps 104, 19-24.

[2] Auch auf diese Einheit von Natur und Geschichte wird die Charakterisierung von O. Cullmann anzuwenden sein, die von dem Prophetischen mit Bezug auf die Geschichtsanschauung spricht (aaO. S. 84 ff.), vgl. auch J. Hempel, Altes Testament und Geschichte, Gütersloh 1930 S. 12 f.

großer Bedeutsamkeit dürfte es sein, Weltentstehung und Weltvollendung wie Weltlauf auf der einen Zeit aufgetragen zu sehen mit Menschenschicksal und Heilsveranstaltung. Uns sind die Zeiten gegenständliche Scheiden von menscheneigentümlichem Vergehen, Gegenwärtigen und Planen. Ihnen waren die Zeiten als Tage Ereignisse zwischen Gott und Welt überhaupt, die das Naturgeschehen ebenso konstituieren wie das Menschengeschehen, deren Heil also der Natur wie dem Menschen gilt.

*

Neben der Zeit als Zeitlichkeit in Vergänglichkeit und der Zeit als den Zeiten, guten wie bösen, gibt es unter uns aber noch einen dritten Aussagebereich, der das Wort Zeit verwendet, und in dem etwas zutage kommt, was ganz eigen als Zeitvorstellung neben die beiden erstgenannten tritt. Dieser dritte Aussagegehalt heißt: „Ich habe keine Zeit." Dieser Aussagebereich ist uns heute wohl der nächste. Der moderne Mensch ist insofern modern, als er von der Empfindung lebt, daß er keine Zeit hat. Unser Lebensgefühl ist von dieser Empfindung durchflutet, und alle menschlichen Bezüge kränkeln an dieser Empfindung. Aber was meinen wir eigentlich damit, wenn wir sagen, daß wir keine Zeit haben? Meinen wir etwa, daß wir keine Zeitlichkeit an uns hätten? Im Gegenteil, dies Keine-Zeit-haben steht in unterirdischer Verbindung zur Zeitlichkeit, und das Preisgegebensein an den rasenden Flug der Zeitlichkeit wächst mit dem rapiden Schwinden dieses Zeit-habens. Und es ist auch umgekehrt so, daß ein Mensch, der viel Zeit hat, uns gefeit zu sein scheint gegen das grausige Eilen der Zeitlichkeit. Ist dieses Zeithaben wohl ein heimlicher Gegenbegriff gegen die Zeitlichkeit? Sollten wir also statt des „Ich habe keine Zeit" klarer sagen: Ich habe keine Ewigkeit? Aber so direkt gilt die Gegensätzlichkeit wohl nicht. Jedenfalls ist es ganz deutlich, daß die Zeit des Keine-Zeit-habens nichts zu tun hat mit der gegenständlichen Zeit, mit den Zeiten der Romantik und der Zeit unserer Großeltern. Zwar kann man das Keine-Zeit-haben im Terminkalender gegenständlich machen. Aber die Herrschaft des Terminkalenders ist sekundär, ist eine Folge des Keine-Zeit-habens, und es erscheint uns nur so, als sei diese fehlende Zeit eine objektive Gegebenheit.

Aber mit diesen Erwägungen sind wir darin noch nicht weiter gekommen, was dieses Keine-Zeit-haben eigentlich sei. Es hat im Ansatz mit der gegenständlichen Zeit nichts zu tun, und es ist polar zur Zeitlichkeit. Aber was ist es eigentlich um diese Zeit, die wir

haben oder nicht haben? Eine Beobachtung führt hier weiter. Diese unsere Rede von dem Zeit-haben meint ja nicht, daß wir absolut Zeit hätten, wie wir Geld haben, oder wie man ein Haus haben kann. Vielmehr ist es ja so, daß wir bei der Rede: „Ich habe keine Zeit" meinen: „Ich habe keine Zeit für". Dieses „für" hat das Gewicht. Das Keine-Zeit-haben ist keine Zeit für dies oder das. Und wenn einer Zeit hat, so ist diese Feststellung erst darin sinnvoll, daß er Zeit hat für Arbeit oder Freude, für seine Frau oder Kinder, vielleicht auch für sich selbst. Also die Zeit dieses Zeit-habens meint „Zeit für". Diese Zeit besteht also nicht in sich. In ihr gibt man sich hin und blickt man auf dies und das. Diese Zeit ist ein Hinblick. Der Inhaber solcher Zeit blickt hin auf seine Arbeit oder Freude, seine Frau oder Kinder und vielleicht auch auf sich selbst. Zeit-haben sagt etwas aus über diesen Hinblick. Es fragt den Menschen, der keine Zeit hat, nach diesen Hinblicken. Der Mensch nämlich, der keine Zeit hat für seine Arbeit, das ist der im Hinblick auf seine Arbeit verschlossene Mensch. Und der Mensch, der ganz und gar keine Zeit hat, das ist der ganz und gar verschlossene Mensch. Für ihn gibt es offenbar keinen Hinblick mehr auf Arbeit oder Freude, auf Frau oder Kinder, ja nicht einmal auf sich selbst. Wir modernen Menschen, die wir so wenig Zeit haben, wir sind also wohl die Menschen, die viele Verschlossenheiten haben. Jedes Augenverschließen vor Arbeit oder Freude, vor Frau oder Kind, und zumal wohl vor sich selbst, ist also ein Fortschreiten im Zeitverlust. Jedes Offenwerden aber im Hinblick auf dies oder das ist Zeitgewinn. Der ganz geöffnete Mensch wäre dann wohl der Mensch, der Zeit hat in Fülle.

Den zur Zeitlichkeit ausgespannten Widerstreit dieses Zeit-habens, den wir erwähnten, beobachtet R. M. Rilke, wenn er schreibt[1]:

> Ach, das Gespenst des Vergänglichen,
> durch den arglos Empfänglichen
> geht es, als wär es ein Rauch.
>
> Als die, die wir sind, als die Treibenden
> gelten wir doch bei bleibenden
> Kräften als göttlicher Brauch.

Rilke sagt aus, daß die Zeitlichkeit dem arglos Empfänglichen wie ein Rauch vergeht. Diese arglos Empfänglichen aber, die ihre Verschlossenheit in Offenheit verwandelten, haben Zeit für. Gewiß auch sie bleiben die Treibenden. Aber in ihrem Dahintreiben unterliegen sie nicht mehr der Drohung der Vergänglichkeit.

[1] Sonette an Orpheus, Zweiter Teil, XXVII, vgl. O. Fr. Bollnow, Rilke, Stuttgart 1951 S. 328 ff.

Der Dauerhunger der Zeitlichkeit bricht sich im Wandel und stürzt ins Verhängnis seiner selbst. Der arglos Empfängliche aber blickt hin auf dies und das. Jeder solcher Augenblick der Offenheit gebiert Zeit. Der geöffnete Mensch solchen Augenblicks hat darum Zeit für dies und das als seine Freiheit für Arbeit und Freude, Frau und Kind, und für sich selbst. Aus der Hingabe, im Offensein schafft diese Freiheit das Zeit-haben-für. Das arglose Empfänglichsein ruht in der Freiheit der Treibenden und Verweilenden. Ihre offenen Augen schauen in die Welt umher und erschauen die Verbindlichkeit derselben. Dieser Augenblick in der Verbindlichkeit führt seine Fracht, die Möglichkeit des Daseins-für als Freisein-für, wie als Möglichwerden von Zeit-für. Möglichkeit gibt es als leeren Potentialis und als trächtige Potestas. Der Potentialis gehört zur Verschlossenheit theoretischen Erwägens. Die Potestas waltet in der Freiheit für das Wirkliche. Die Verschlossenheit des Seins wird durch die Freiheit des Augenblicks hinweggehoben zur Möglichkeit qua potestas über Notwendigkeit und Zwang hinweg. Das Werden als Verwirklichung entstammt der offenen Möglichkeit aus Freiheit. Das Werden, die Verwirklichung überwindet das Sein als Verwirkung und ermöglicht Zeit für Arbeit und Freude, Frau und Kind und sich selbst. Die Zeit des Zeit-habens-für wächst also auf dem Boden welterschlossener Freiheit, die die Möglichkeit der Verwirklichung gibt. Diese Zeit resultiert aus der Sprengung der Verschlossenheit von Subjekt und Objekt. Sie nimmt sie beide in Eins als Ereignis des offenen Blickes.

Die Offenheit des Augenblicks, die wir vom Zeit-haben-für erschlossen, geht also nicht nur das Subjekt in der Frage seiner Freiheit-für an. Dahinter wird ganz anderes sichtbar, das wir aussagen im Zeit-sein-für. Es ist nicht immer Zeit für die Arbeit und nicht immer Zeit für die Freude. Jede Arbeit hat ihre eigene rechte Zeit und jede Freude hat ihre Zeit. Dann aber, und nur dann ist es Zeit. Wir modernen Menschen haben nicht nur keine Zeit in all unserer Selbstverschlossenheit. Wir haben darüber auch noch verlernt, danach zu fragen, wann und ob es Zeit sei für Arbeit oder Freude. Für den modernen Menschen bestimmt der Chronometer, wann es Zeit ist. Er aber gibt nur den Zeitpunkt an und niemals die rechte Zeit für. Zeit-haben gehört zum Zeit-sein. Die Freiheit des Hinblicks als Zeit-haben eröffnet die Möglichkeit des Zeit-seins-für. Und dann heißt die Freiheit: Warten, bis es Zeit sei. Die Ausschau nach dem, wann es Zeit sei für Arbeit, und wann es Zeit sei für Freude, gehört zur Offenheit des Zeit-habens. Erst wo es gelingt, die Offenheit des Zeit-habens dem Zeit-sein zur Verfügung zu halten, werden Subjekt

und Objekt aus ihrer gegenseitigen Verschlossenheit Eines im Ereignis. Wir vermögen die Eigenart des Zeit-habens also nur voll zu beschreiben, wo wir das Zeit-sein im Auge behalten. Beides ist uns heutigen Menschen und unserer Verschlossenheit zerfallen. Aber von der Zeit in diesem dritten Sinne reden, das heißt, von beidem im Für-einander reden vom Zeit-haben-für im Zeit-sein-für.

Es ist deutlich, daß dieser Zeit des Zeit-habens-für und des Zeit-seins-für keine Ewigkeit gegenübersteht. Diese Zeit, die als Augenblick Selbst und Welt umfaßt, ermöglicht und gewesen ist, läßt sich weder auswalzen zur Dauer noch aneinanderketten zur Unendlichkeit. Dieses Zeit-haben-für läßt sich nicht der mechanischen Wiederholung versklaven und wird nur der echten Wiederholung als hinblickender Erneuerung faßbar. Was hier Ewigkeit heißen kann, geht nicht Dauer oder Kürze dieser Zeit an, sondern die Tiefe ihrer Ermöglichung. Dies ist aber keine Analogie zum Zeit-Ewigkeit-Problem der Zeit als Zeitlichkeit oder der Zeit als den Zeiten. Die Zeit dieser Zeit-für hat ihre Ewigkeit immer bei sich. Dieser Augenblick weiß seine Ewigkeit, wie denn von jedem tiefen Augenblick der Ewigkeitsschauer wohl unablösbar ist, zu seiner Echtheit und Arglosigkeit gehört. Nur Dummheit oder Arg vermögen daraus eine zeitlich meßbare und erzwingbare Dauer zu machen, diese Zeit-für also der Zeitlichkeit preiszugeben. Das Zeit-haben-für ist bedingt durch das Frei-sein-für. Es geschieht als Ermöglichung des Werdens, worin Selbst und Welt in der Offenheit zusammenklingen. Man überträgt Begriffe der zweiten Zeit auf die Zeit dieses Zeit-habens-für, wenn man diesen Augenblick an Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft erklärend aufhängen will und etwa das Gewicht des Zukünftigen dieser Zeit substituiert oder sie als reine Gegenwart qua actualitas interpretiert. Das verträgt diese empfindsame Zeit nicht. Etwas Zukünftiges wird vom arglos Empfänglichen weder intendiert noch erstrebt, weil nicht bedacht. Bedachtheit aber ist hier Arg. Darum kann diese Zeit nicht als Aktualität erläutert werden. Die Aktualität grenzt sich gegenüber einem Noch-nicht und einem Nicht-mehr ab. Der Augenblick des Zeit-habens aber hat sein Gegenüber an der Verschlossenheit. Er ist temporal im Sinne der gegenständlichen Zeit nicht zu definieren.

Der einzige Begriff nun, den wir aus dem Hebräischen mit Zeit übersetzen, scheint mit seinen Wurzeln in dieser Zeit des Zeit-habens-für und des Zeit-seins-für zu gründen. Es ist der Begriff עת. Die Grundbedeutung dieses Wortes ist daher nicht Zeit überhaupt, sondern „rechte Zeit für". Dies läßt sich an drei allgemeinen Beobach-

tungen in der Verwendung des Wortes zeigen. Erstens wird dies Wort mit Genitiv-Verbindungen gebraucht, die für eine Handlung oder Geschehen den rechten, den geeigneten und daher herkömmlichen Zeitpunkt angeben. So gibt es „die Zeit zur Ernte" (Jer 50, 16) wie „die Zeit für die Liebe" (Ex 16, 8), „die Zeit des Eintreibens der Herde" (Gen 29, 7) wie „die Zeit des Ins-Feld-Ziehens der Könige" (2. Sam 11, 1). In dieser Verwendung tauchen dann auch rein temporale Verbindungen auf, wie „die Zeit des Untergehens der Sonne" (Jos 10, 27) und „die Zeit des Abends" (Gen 24, 11), die wohl auf den Gebrauch der rechten Zeit zurückgehen. Zweitens kann man durch ein Personalsuffix, „zu seiner Zeit" also, angeben, daß dies oder das zu der von Gott gesetzten wie überhaupt zur richtigen Zeit oder Gelegenheit geschieht. Ein Baum bringt seine Frucht zu seiner Zeit (Ps 1, 3), wie Gott zu seiner Zeit Essen gibt (Ps 104, 27) oder Regen (Dt 11, 14). Jedes Geschehen hat eben seine ganz bestimmte Zeit-für, seine eigenste Perfektion, und wird in seiner Ermöglichung mit dieser Zeit-für ausgesagt. Drittens aber wird diese Zeit mit einem Infinitiv c. ל verbunden und gibt an, daß es Zeit ist für das Bauen (Hag 1, 2), was der Prediger zu einem Zentrum seines Denkens macht. Nach ihm gibt es diese Zeit-für in breitester Erstreckung. Er führt ja im 3. Kap. aus, daß es eine Zeit fürs Geborenwerden und eine Zeit fürs Sterben gibt, eine Zeit fürs Pflanzen wie fürs Ausraufen, wie es eine Zeit fürs Lieben und fürs Hassen gibt. Diese drei Verwendungen treten auch im theologischen Gebrauch auf. Es gibt eine Zeit, um Gott zu suchen (Hos 10, 12), wie es eine Zeit der Gegenwart Gottes (Ps 21, 10) gibt. Es gibt eine Zeit seines Zorns (Jer 18, 23) wie senies Wohlgefallens (Jes 49, 8), eine Zeit der Heimsuchung (Jer 6, 15) wie eine Zeit der Not (Jer 14, 8).

Diese Zeit des Zeit-seins-für geht im Alten Testament schon ins rein Temporale über, wenn ein „zu dieser Zeit" sehr häufig die Erzählung fixiert, oder wenn in vorwiegend späten Bezeugungen diese Zeit als „zu jeder Zeit" die Bedeutung des Ständigen gewinnt. Absolut wird עת im Alten Testament kaum verwendet. Man wird dem Gesamtcharakter des Wortes gemäß nicht fehlgehen, wenn wir die temporalen Verwendungen als Eindringen der anderen Zeitbegriffe in dies verhältnismäßig geschlossene Bedeutungsgefüge annehmen, die diesem Zeitverständnis von Hause aus fernliegen. Das Neue Testament nimmt den Charakter dieser Zeit mit dem *καιρός*-Begriff auf, den es analog verwendet[1]. Auch der *καιρός* kann zur temporalen

[1] Vgl. O. Cullmann, aaO. S. 33 ff. Cullmann will die Kairoi zur Heilslinie verbinden. Solche Verbindung scheint schwierig zu sein. Sie liegt bei dem zwei-

Einordnung verwendet werden, indem man ein Demonstrativ-Pronomen hinzufügt. Das aber verändert nicht die Ausdruckskraft seiner eigentlichen Bedeutung, die in der Richtung der rechten Zeit-für liegt. In der Richtung des Zeit-seins-für liegt diese Bedeutung, nicht also im Zeitpunkt als kurzem Zeitabschnitt. Diese Zeit-für braucht gar nicht kurz zu sein, und das Hebräische hat denn auch für den kurzen Augenblick ein eigenes Wort, רגע, das den kurzen Schlag – von Orelli nennt es den „Pulsschlag der Zeit" – bezeichnet. Diese Zeit-für kennzeichnet das Gelingen gründende Offensein, Gelegensein, Günstigsein für dies oder das, also den oben näher gezeichneten Tatbestand des Offenseins-für als Augenblick oder Kairos, der nicht nur vom Zeit-haben-für, sondern gerade auch immer wieder vom Zeit-sein-für herkommt.

*

Mit der Unterscheidung der drei verschiedenen Hinsichten, in denen wir von der Zeit sprechen, wollen wir nicht verkennen, daß sich diese drei Hinsichten empfindungsmäßig vielfältig überdecken und auch wohl durcheinander ausdrücken. Man wird diese Unterscheidung aber wohl beachten wollen, wenn man bei einer Interpretation das sehen will, worum es in einem Texte geht. Jedenfalls wird man einen Text, der von der Zeit in ihrem geschichtlichen Sinne spricht, nicht mit der Zeit-für interpretieren können. Was wir zunächst an Hand dieser Unterscheidung zeigen konnten, läßt sich dreifach zusammenstellen. Erstens: die Bibel sagt das Vergänglichkeitsproblem als Schuldproblem aus und nicht als Zeitlichkeit. Für unser Empfinden spielt diese Zeitlichkeit bei der Vergänglichkeit aber stets eine Rolle. Die moderne Zeit-Ewigkeit-Dialektik spielt sich in diesem Bereich ab. Vom Zeitproblem zum Schuldproblem aber ist ein weiter Schritt, und die Interpretation der biblischen Aussagen von Schuld und Vergänglichkeit werden wir mit dem Anlegen unserer Zeitlichkeitsempfindung leicht überinterpretieren. Zweitens: Wenn für uns die historische Zeit in den Zeiten gegenständlich gebunden ist und ihr Schwergewicht in dem Zeitengefälle bei der Zukunft hat, so steht auch das wohl im biblischen Aussagegehalt anders. Dort sind die drei Zeitenschritte nicht in dem Sinne fixierbar wie für uns. Eine uns nicht ohne weiteres zugängliche Offenheit des zeitlich Vergangenen im Sinne der Heilstat und eine uns im allgemeinen fremde Zusammennahme von Natur und Menschheit unter einem Geschichtsaspekt

ten Zeitgebrauch durch den Tag, was Cullmann auch anmerkt. Vgl. G. Delling, aaO. S. 83 ff.

sind bemerkbar. Es wird sichtbar, daß die westliche Zeit-Ewigkeit-Problematik auch in dieser zweiten Spielart der biblischen Ansicht nicht ohne weiteres und von vornherein kommensurabel ist. Drittens: Zeitbegriff und Zeitdenken sind für das Alte wie für das Neue Testament anscheinend im wesentlichen an die Zeit-für, sowohl als Zeit-sein-für wie als Zeit-haben-für, geknüpft. Im Bereich dieser Zeit-für liegt das Schwergewicht sowohl der allgemeinen wie der theologisch qualifizierten Aussage über Zeit. Daß sich von hier aus keine Zeit-Ewigkeit-Problematik stellt, haben wir gesehen.

Richten wir von dieser Unterscheidung aus unseren Blick auf die theologische Fragestellung heute, so bemerken wir ein starkes Gewicht, mit dem die Zeit-für zur theologischen Aussage herangezogen wird. Mit diesem „Augenblick" wird seit S. Kierkegaard das Glaubensereignis ausgesagt. Mit ihm wird sowohl die geschichtliche Gehaltenheit des Glaubens wie seine eschatologische Eigenart zu definieren versucht. Unsere Theologie steht hiermit in dem Prozeß, der von Kierkegaard zum Vitalismus wie zur Existenzphilosophie führte und der, was das Zeitproblem angeht, durch die Gewichtigkeit dieser Zeit-für ausgezeichnet ist. Von unserer Unterscheidung aus wird sowohl die Berechtigung wie die Grenze der theologischen Verwendung deutlich. Die Grenze dieser Verwendung liegt da, wo diese Zeit-für theologisch gebraucht wird, um den Angriff gegen die gegenständlich historische Zeit zu fundieren. Zwar ist dieser Angriff notwendig, denn es ist uns – seit Kählers Tagen jedenfalls – klar, daß die Offenbarung durch den gegenständlich historischen Zeitbegriff in eine neue babylonische Gefangenschaft geraten ist. Sie zu lösen, muß der Theologie wichtigstes Anliegen sein. Aber es ist auch von unserer Unterscheidung aus fraglich, ob diese Lösung mit der Zeit-für geschehen kann. Diese Fraglichkeit erhebt sich aus der Erwägung, ob der Glaube, der in dieser Zeit-für lebt, von der vollbrachten Heilstat von Ehemals und von dem zu vollbringenden Dann der Verheißung in ihrer gestalteten Ständigkeit nicht so sehr abhängt, daß er die Ständigkeit der Gestalt des Ehemals wie des Dann in die Zeit-für nicht aufheben kann, ohne sich damit seines Grundes zu berauben.

Wir meinen, es sei unvermeidbar, daß die Ständigkeit der Gestalt des Ehemals der Heilstat Gottes in das Je des Glaubens aufgehoben wird, wenn die Zeit-für der Maßstab wird, nach dem die Aussage der Zeiten gemessen wird. Nach zwei Richtungen kann man diesen Vorgang verdeutlichen[1]. Erstens: Wenn die Zeit-für oder der Augen-

[1] Wir dürfen diese Erörterung wohl vornehmen, indem wir uns nicht direkt auf diese oder jene Ausprägung beziehen. Die bestehenden Unterschiede und

blick auf die Glaubensgehaltenheit des christlichen Glaubens im Verhältnis zu den ihn gründenden Gottestaten angewendet wird, so müssen diese Gottestaten selbst unwesentlich sein, denn sie sind und bleiben im Ehemals gefangen. Aber ihre Bedeutsamkeit, die verstanden werden kann, die hat die Orts- und Zeit-Ungebundenheit, um das Je des Glaubens zu erfüllen. In diese Bedeutsamkeit ist die Heilstat also zu überführen, wenn wir den Glauben ausschließlich von der Zeit-für her erläutern wollen. Das ist nicht nur mit den Heilstaten der Vergangenheit so, sondern auch mit dem, was Gott in den letzten Dingen tun kann. Auch die eschatologischen Taten Gottes müssen dem Glauben in seiner Zeit-für anheimfallen. Über diesen so verstandenen Augenblick hinaus kann und braucht nichts zu geschehen. Zweitens: Die beschriebene Aufhebung des Ehemals wie des Dann – dem glaubenden Menschen als Nicht- mehr und Noch-nicht zunächst auch zeitliche Relevanzen – in der Zeit-für bringt nun aber noch eine weitere Verschiebung mit sich. Wenn es in der Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes um das Kommen Gottes zur Welt geht, und wenn der Glaube des Menschen an diese Offenbarung in der Zeit-für interpretiert wird, so heißt Glaube also Offensein für den kommenden Gott. Glaube, in der Zeit-für ausgesagt, ist eben die Erschlossenheit für den Kommenden. Verfährt die Theologie mit ihrer Zeitbestimmung in diesem Sinne, also absolut, so wird sie den Nachweis zu führen versuchen müssen, daß es mit Jesus wie mit den alttestamentlichen Propheten wie mit Johannes und Paulus gewesen sei: Sie wiesen den Menschen auf den kommenden Gott und öffneten ihn darin dem Glauben. Der angekommene Gott, das wäre ein gegenständlich gewordener Gott, der nur noch dem Schema der gegenständlich historischen Zeit entsprechen kann.

Die Ständigkeit der Gestalt der Heilstat Gottes wird durch die Interpretation im Zusammenhang der Zeit-für aufgesogen. Zwar ist diese Heilstat unter der Herrschaft der gegenständlich historischen Zeit noch viel tiefer verkannt, nämlich zum Gegenstande geronnen und dinghaft erfaßt. Aber an Hand unserer Unterscheidung stellt sich die Frage, ob sich diese Verderbnis von der Zeit-für aus beheben läßt. Man setzt diesen dritten Zeitgehalt absolut. Aber die Botschaft des Alten und Neuen Testamentes legt sich nicht nur an ihm aus. Dieser Glaube hat sich vielmehr auch an den Zeiten und zwar an-

---

Eigenarten der einzelnen Forscher zu dieser Sache, die verhältnismäßig groß zu sein scheinen, würden den Rahmen dieser Skizzierung sprengen. Wir versuchten daher, aus dem gedanklichen Ansatz der Zeit-für die Konsequenzen mit eigenen Begriffen und Folgerungen selbst zu erheben.

scheinend in sehr eigener Weise ausgelegt. Wenn es so ist, daß die Ständigkeit der Gestalt der Heilstat Gottes in den letzten hundert Jahren vergegenständlicht ist, und daß sie darin versehrt wurde, woran kein Zweifel ist, so ist dieser Vorgang doch wohl nicht zuvörderst von der Zeit-für aus anzugehen. Man wird vielmehr den Blick zunächst auf den Umkreis richten, in dem sich diese Ständigkeit aussagte, nämlich auf die biblische Verwendung der Zeiten. Wenn wir an unsere Erörterungen nochmals anknüpfen: Wir haben für diese Zeit als Zeiten drei Auffassungen erwähnt. Erstens die Zeiten, deren Gewichtigkeit bei der Vergangenheit liegt, zweitens unsere gegenständlich historische Zeit und drittens die biblische Auffassung von den Tagen, wie sie in der Zwei-Tempora-Schematik am klarsten hervortritt. Es mag trotz der Kürze einleuchten, wenn wir sagen, daß das Mittelalter die Ständigkeit der Gestalt der Heilstat Gottes offenbar nach der zuerst genannten Auffassung von der trächtigen Vergangenheit begriff. Denken wir nur an die Bildkunst, die einerseits völlig unhistorisch, andererseits völlig zeitgenössisch mit diesen Heilstaten verfahren konnte. Diese Position ist uns vergangen. Vergangen ist uns aber auch die Position der gegenständlich historischen Zeiterfassung. Daran scheint auch mit terminologischen Kniffen wenig geändert werden zu können. Wenn wir z. B. statt historisch geschichtlich sagen, so ist damit diese Versehrung nicht behoben[1].

Es wäre also zu fragen, ob wir diese Ständigkeit der Gestalt der Heilstat Gottes nicht bewahren können, wenn wir von jenem eigentümlich biblischen Verständnis der Zeiten ausgehen[2]. Wie sähe das im Ansatz aus? Das sähe so aus, daß der Mensch im Glauben sein Augenmerk also diesen Heilstaten von Ehemals zuwendete. Diese Wendung geschieht im Wort von ihr. Nicht in des Wortes Wörtlichkeit, nicht in einer dem Worte oder der Sprache als solcher zu entnehmenden Gewichtigkeit läge das, was hier geschieht. Dies Wort, das der Rechtssager und Priester im Kult, das der Hausvater seinen Kindern und das der Apostel den Gemeinden sagt, das ist ein Bericht in Hinsicht auf den getreuen Gott. Der Hörer wird dem

[1] Das scheint bei M. Kähler klar zu sein, der mit der Aufstellung der terminologischen Unterscheidung zwar das entscheidende Problem ins Licht rückte, aber offenbar selbst noch nicht zur Lösung des angesprochenen Problems kam. Dieses läßt sich z. B. an seinem Begriff des „Übergeschichtlichen" zeigen, von dem man kaum eine echte Lösung dieses Problems erwarten kann.

[2] G. Delling (aaO. passim, besonders S. 139 und 155) arbeitet mit dankenswerter Schärfe heraus, daß die Zeitauffassung des Neuen Testamentes weder aus dem Griechentum noch aus dem Spätjudentum herleitbar sei. Sie sei vielmehr mit der „neuen Wirklichkeit" selber gegeben.

Geschehenen im Bericht geöffnet, der erschlossen ist zu dem Gott, der gehandelt hat, aber eben zu dem Gott, der hinter diesem heute Redenden als der getreue Gott, d. h. als der Gott, der an seinem Willen festhält, steht. Die Erschlossenheit des Berichtes als Zeugnis zu diesem Gott macht die Umschlossenheit des Hörers von der Ständigkeit der Gestalt der Heilstat Gottes aus. Diese Ständigkeit ist nicht allein an dem Je der Zeit-für auszulegen, denn dieser Gott ist nicht, abgesehen von der Gestalt seiner Heilstat, für uns da. Man kann die Gestalt dieser Heilstat nicht wie ein benutztes Vehikel beiseitesetzen, um dieses Gottes in seiner verstehbaren Bedeutung für uns inne zu werden. Diese Ständigkeit der Gestalt der Heilstat wirkt sich durch das Wort als Bericht in Erschlossenheit zu diesem treuen Gott an dem Menschen aus, dessen Aufmerken also der Gestalt der Heilstat von Ehemals zugewendet ist und bleibt. Wie die so bemerkte Ständigkeit der Gestalt der Heilstat wirksam wird, das haben wir auch noch zu erläutern. Was der Prophet aus der Besinnung auf Gottes Handeln in der Jugendzeit des Volkes, was der Psalmist aus den Tagen des Exodus und was der Prediger aus dem „Leben Jesu" gewinnt, das ist die Gewißheit über diesen Gott bis in fernste Tage und von dort her. Was in der Ständigkeit der Gestalt der Heilstat und im Aufmerken auf sie durch das Wort gewonnen wird, das ist die Gewißheit um den kommenden Gott, die aus seiner Treue hervorgeht[1]. Diesem kommenden Gott wird der angewiesen, der im Aufmerken der Ständigkeit der Gestalt der Heilstat zugewendet verharrt. Der gekommene Gott weist in der Ständigkeit der Gestalt der Heilstat – mit dem Daß und Wie seines Gekommenseins – den darauf Merkenden seinem Kommen an. Dieses Kommen hat also für den Glauben sein Regulativ am Gekommensein, seinem Daß und seinem Wie.

Die Ständigkeit der Gestalt der Heilstat, die im Worte an der Gemeinde so wirksam wird, daß sie dieselbe des kommenden Gottes – nach dem Daß und Wie seines Gekommenseins – gewiß macht, geschieht nun aber nicht im Modus der Stetigkeit des Vorhandenen[2]. Die Wirksamkeit des Wortes in dem beschriebenen Doppelbezug ist vielmehr nur im Zusammenhang der Zeit-für aussagbar. Wie das Alte und Neue Testament meinen, gibt es auf dem Grunde der Stän-

---

[1] Von diesem Moment aus legt sich die Frage nahe, ob es richtig ist, die neutestamentliche Zeitauffassung als linear zu bezeichnen. Der Rückblick des Glaubens, der zum Empfang des kommenden Gottes wird, ist kein lineares Bild.

[2] Das typologische Denken, wie es sich im Neuen Testament abzeichnet, und das nur von dieser Ständigkeit zu verstehen ist, ist bei der Umfälschung der Ständigkeit in die Stetigkeit des Vorhandenen anscheinend angekommen.

digkeit der Gestalt der Heilstat eine Zeit für das Suchen und das Finden Gottes, einen Kairos des Glaubens[1]. Jetzt also, nachdem das Aufmerken des Menschen festgelegt ist, nachdem also jene Ständigkeit als Blickfang aufgerichtet ist, geht es auf diesem Grunde um das „ubi et quando visum est Deo". Ihm dient die Aussage der Zeit-für. Die Ständigkeit der Gestalt der Heilstat macht also Gott nicht verfügbar. Er vielmehr bestimmt, wann es Zeit ist für den Glauben wie für sein Kommen[2]. Diese Zeit-für des Glaubens aber findet den Menschen vor im Aufmerken auf die Ständigkeit der Gestalt der Heilstat. Sie wendet sein Aufmerken auch nicht herum, entfremdet ihn also nicht der Heilstat, denn sie würde ihn dann seinem Grunde entziehen. In diesem Tatbestand also liegt der Unterschied zu der oben gekennzeichneten Auffassung des Ganzen im Zusammenhang der Absolutsetzung der Zeit-für zutage. Indem der glaubende Mensch der Gestalt der Heilstat zugewendet und ihrer Ständigkeit offen bleibt, überkommt ihn dieser Gott. Der glaubende Mensch also, der im Harren des Zeit-seins-für Gottes Kommen gewärtig bleibt, der also der Gott offene Mensch bleibt, löst die Ständigkeit der Gestalt der Heilstat nicht in die Aktualität des Zeit-seins-für auf. Zugleich geht ihm das Kommen Gottes nicht im Jetzt des Glaubens auf[3]. Das Daß und das Wie der gestalteten Heilstat macht die Gehaltenheit glaubenden Hinblickes aus und behält den Glaubenden seiner Gewißheit. Es hängt, wie uns scheint, sehr viel daran, die Richtung zu beachten, in die der Glaubende schaut, und damit das Verhältnis richtig zu bestimmen, in dem die Ständigkeit der Gestalt der Heilstat und ihre Bedeutsamkeit für uns zueinander stehen.

---

[1] Die rechte Zeit-für auf dem Boden der Ständigkeit charakterisiert des Glaubens Leben z. B. im Handeln des Abendmahls als echte Wiederholung. Um die Ständigkeit nicht mehr wissen in der Absolutsetzung der Zeit-für macht aus dem Handeln im Abendmahl die bloße Wiederholung des Gleichen.

[2] H.-D. Wendland (aaO. S. 26) nimmt eine Aufgliederung des Tatbestandes nach zwei Zeiten vor: Heilszeit und Weltzeit. Die Heilszeit interpretiert er im Sinne der Zeit-für; die Weltzeit aber bedeutet für ihn, wenn wir recht sehen, die gegenständliche dreigegliederte Zeit.

[3] Daß der Glaube an der Heilstat als einem Nicht-mehr hängt und von dem Kommen Gottes als einem Noch-nicht betroffen wird, das bedingt sich gegenseitig. Zersetzt sich das eine, so löst sich das andere auf. Wenn also der Charakter des Nicht-mehr der gestalteten Heilstat in der Interpretation durch die Zeit-für unsichtig wird, so ist für das Noch-nicht des Kommens Gottes das Verständnis verschüttet. Einen Anfang davon mag man im johanneischen Schrifttum beobachten. H. W. Schmidt (aaO. S. 343) weist auf diesen Tatbestand hin: „Die wohlverstandene Christustatsache fordert keine ungeschichtliche, sondern eine geschichtliche Eschatologie."

Date Due

| | | | |
|---|---|---|---|
| Thesis | | | |
| FE 20 '59 | | | |
| MY 29 '59 | | | |
| APR 19 1963 | | | |
| Thesis | | | |
| MAY 12 1967 | | | |
| MAY 1 1970 | | | |

Library Bureau Cat. No. 1137

GTU Library
3 2400 00295 0784

.51
954

v.51
1954

Zeitschrift für Theologie
und Kirche